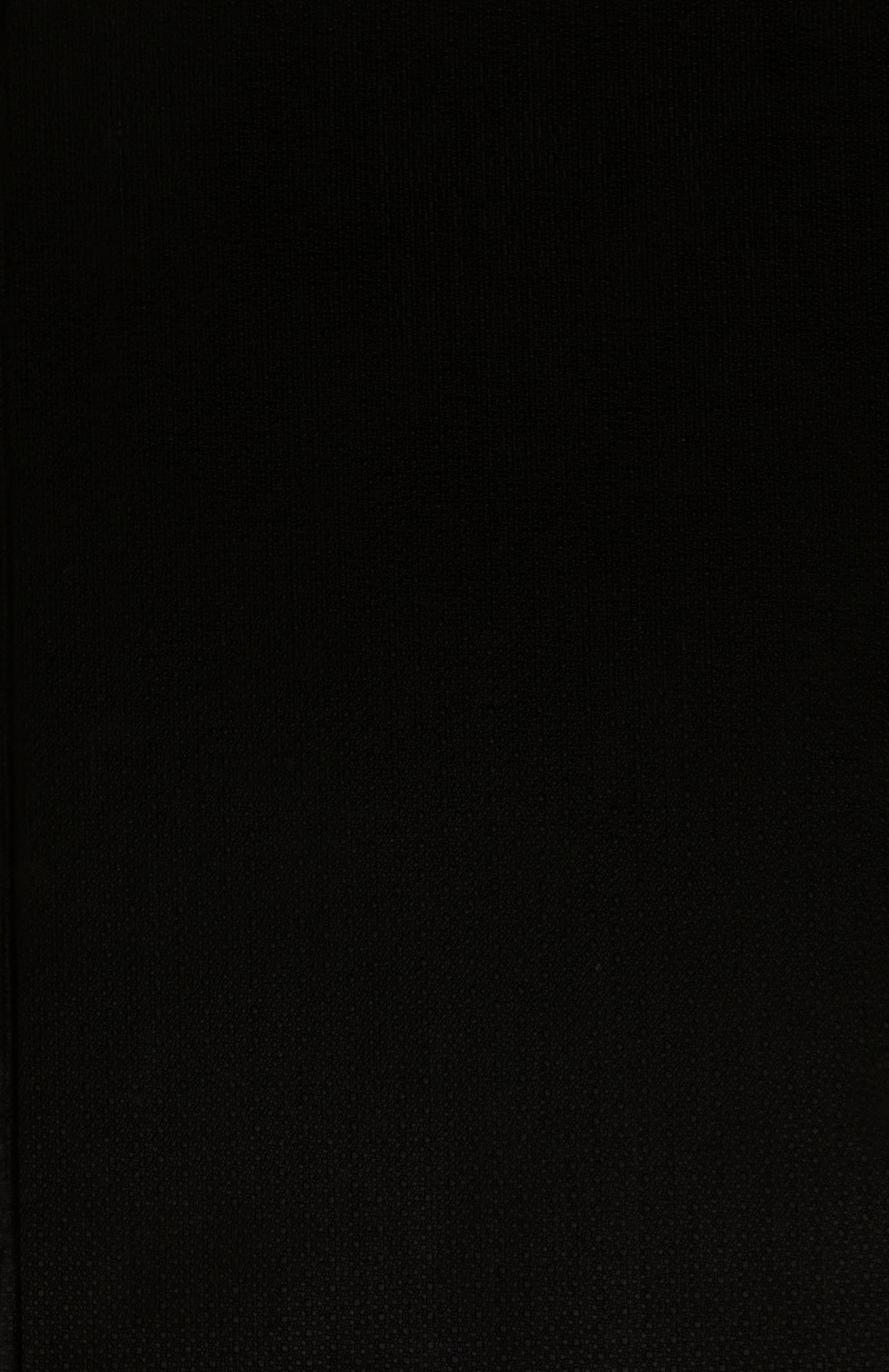




Zur Geschichte und Litteratur

des

Urchristentums.

Von

Friedrich Spitta.

Zweiter Band:

Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas.



Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht.

1896.

Vorwort.

Der zweite Band meiner Untersuchungen zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums hat länger auf sich warten lassen, als es mein Wunsch war, und jetzt erscheint er nicht einmal mit dem ursprünglich geplanten Inhalt. Während des Druckes wuchs das Buch so sehr, dass ich die auf S. 12 bereits genannte Untersuchung über die Apocalypsis Mosis, bezw. Vita Adae et Evae, die Precatio Aseneth und das Testamentum Abrahae auf Wunsch des Verlegers ausgeschieden habe, um den Umfang des zweiten Bandes den des ersten nicht zu weit überschreiten zu lassen. Jene Untersuchung ist für den dritten zurückgelegt, für den mehr als genügendes Material bereits vorhanden ist. Hoffentlich wird es mir möglich sein, ihn bald zu bringen.

Ich hätte zwar Anlass genug, mich zunächst mit dem auseinanderzusetzen, was man über und gegen meine Veröffentlichungen geschrieben hat. Aber im Vertrauen darauf, dass sich das, was an meinen Untersuchungen richtig ist, nach und nach von selbst durchsetzen wird, eile ich, der gelehrten Welt meine anderen Forschungen vorzulegen. Ich weiss wohl, dass man vielerseits, auch bei sehr kritischen Theologen, einen Widerwillen empfindet gegen jede neue Beobachtung und Hypothese auf neutestamentlichem Gebiete. Solchen werden auch die Untersuchungen dieses Bandes von vorn herein antipathisch sein, und es würde die Bitte um unbefangene Prüfung ebensowenig nützen als die Versicherung, dass ich nicht aus Lust am Widersprechen meine Meinungen aufgestellt habe.

Um so freudiger bin ich bewegt, dass sich für die von mir in der ersten Abhandlung vertretene Ansicht von dem jüdischen Ursprung des Jakobusbriefes ein hochgeschätzter Bundesgenosse gefunden hat. Unter dem 25. Oktober dieses Jahres erhielt ich von Herrn Professor Massebieau, der durch Herrn Professor Ehrhardt in Paris Nachricht von meiner Arbeit erhalten hatte, einen Brief, in dem er mir Folgendes mitteilt: „Il y a à peu près trois ans, au fort d'une maladie qui a fini par m'obliger à prendre ma retraite, je lisais et relisais par goût l'épître de Jacques, comme un fortifiant moral. Plus je me familiarisais

avec elle, moins il me semblait possible, malgré sa valeur, qu'elle pût être l'oeuvre d'un chrétien." Der leidende Zustand Massebieau's hat ihn damals verhindert, seine Ansicht niederzuschreiben; erst in letzter Zeit ist es ihm möglich geworden, in langsamem Tempo eine Abhandlung abzufassen. Er hat, wie mir scheint, mit gutem Grunde darauf verzichtet, während seiner Arbeit einen Blick in meine ihm zur Verfügung gestellten Bogen zu thun. Die Gründe, mit denen der eine seine Thesen stützt, sind dem anderen somit völlig unbekannt geblieben. Ein jeder wird eben mit seinen Augen gesehen haben, und ich bin überzeugt, dass die Abhandlungen sich gegenseitig ergänzen werden. Möchte es dem verehrten Kollegen gelingen, trotz seines Leidens die geplante Arbeit fertig zn stellen. Jedenfalls ist es mir eine liebe Pflicht, die völlige Unabhängigkeit der Arbeit Massebieau's von der meinigen festzustellen. Thatsächlich hatte er schon das Problem des Jakobusbriefes gelöst, als ich mir darüber noch nicht klar geworden war.

Ich benutze noch die Gelegenheit, eine kleine Ergänzung vorzunehmen. Die S. 4 aus dem Henochbuche angeführten Parallelen zu der Bezeichnung Gottes als *ὁ κύριος τῆς δόξης* werden in erwünschtester Weise vermehrt durch folgende Stellen aus dem zu Akhmîm entdeckten griechischen Henochfragmente: 22, 14: *τότε ηὐλόγησα τὸν κύριον τῆς δόξης*; 25, 3: *τοῦτο τὸ ὄρος τὸ ὑψηλόν, οὗ ἡ κορυφὴ ὁμοία θρόνου θεοῦ, καθέδρα ἐστίν, οὗ καθίσει ὁ ἅγιος ὁ μέγας κύριος τῆς δόξης ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος*; 25, 7: *τότε ηὐλόγησα τὸν θεὸν τῆς δόξης, τὸν βασιλέα τοῦ αἰῶνος*; 27, 3: *ὧδε εὐλογήσουσιν οἱ εὐσεβεῖς τὸν κύριον τῆς δόξης, τὸν βασιλέα τοῦ αἰῶνος*; 27, 5: *τότε ηὐλόγησα τὸν κύριον τῆς δόξης καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐδήλωσα καὶ ὕμνησα μεγαλοπρεπῶς*. Ich habe diese Stellen vollständig in ihrem Wortlaute mitgeteilt, um zu zeigen, wie berechtigt die S. 58—61 gegebenen Ausführungen sind über den Grund, weshalb Jac. 2, 1 Gott als *ὁ κύριος τῆς δόξης* bezeichnet wird.

Von der Arbeit über den Jakobusbrief hat die Verlagsbuchhandlung einen Sonderabdruck erscheinen lassen. In wiefern meine Stellung zu diesem Schriftstück seiner praktischen Verwendung von Nutzen ist, habe ich in dem Vorworte dazu angedeutet. — Meinen jungen Freunden F. Menegoz und Ch. Paira danke ich für ihre Unterstützung bei der Korrektur, meinem lieben Freunde und Kollegen Professor Dr. Budde für noch weitergehende Hülfe.

Strassburg i. E. im Dezember 1895.

Inhaltsverzeichnis.

Der Brief des Jakobus.

Erster Abschnitt.

Das Problem und seine Lösung.

Berechtigung und Notwendigkeit einer neuen Untersuchung über den Jakobusbrief ergeben sich aus dem gegenwärtigen Stande der kritischen Forschung über dieses Schriftstück. Während man auf der einen Seite hier das älteste litterarische Produkt des Christentums zu besitzen meint, entstanden in den dreissiger oder vierziger Jahren, aus unmittelbarer Nähe Jesu stammend und die erste, einfachste und reinste Form des Christentums darbietend, urteilt man auf der anderen, der Jakobusbrief gehöre in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, sei von der Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften und von einigen apostolischen Vätern abhängig und zeige nichts mehr von den scharf ausgeprägten charakteristischen Zügen des Urchristentums, sondern den Moralismus der altkatholischen Kirche. Zwischen diesen beiden Grenzpunkten der Zeitbestimmung unsers Briefes bewegt sich eine Reihe von anderen Hypothesen über Zeit und Verfasser. Aussicht auf einige Verständigung scheint vorläufig nicht vorhanden zu sein.

Ist dieses nun eine Erscheinung, die auch sonst auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung zu beobachten ist und geeignet scheint, unter Umständen zur Verzweiflung an der Lösung dieser für die Beurteilung des Christentums so wichtigen Probleme zu führen, so liegt doch beim Jakobusbrief der Fall insofern anders, als die Vertreter der verschiedenen Anschauungen in Einem Punkte einig sind, der auch in der That von so unverkennbarer Deutlichkeit ist, dass ihn selbst

das ungeübteste Auge entdecken muss. Wenn ein Verfechter der Abfassung im nachapostolischen Zeitalter urteilt: „Jakobus ist wohl das trotz seiner ernsten Religiosität am wenigsten christliche Buch des Neuen Testaments“ [1]), so müssen dem auch die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht insofern zustimmen, als sie bekennen, der Brief enthalte kaum Lehre über Jesus, sondern wesentlich Lehre Jesu [2]). Ja, bei diesen Theologen findet man geradezu das Urteil: „Der Brief des Jakobus trägt ganz das Gepräge der besseren jüdischen Theologie an sich ... Es erweist sich dies vornehmlich in einzelnen Ausführungen, welche den christlichen Standpunkt nicht erreichen, vielmehr auf dem jüdischen stehen bleiben“ [3]). Wer könnte sich auch diesem Urteile entziehen, nachdem Luther seine berühmte Kritik über den Jakobusbrief gegeben, den er wegen seines Gegensatzes zur paulinischen Rechtfertigungslehre, wegen seines Mangels an Ausführungen über Leiden, Auferstehung und Geist Christi und wegen seiner unordentlichen Darstellung eine recht stroherne Epistel nannte, die keine evangelische Art an sich habe. Es zeugt ja nun freilich für Freiheit von Menschenvergötterung in der evangelischen Kirche, wenn man meint, Luther sei mit seinem Urteile viel zu weit gegangen, ja, er habe gründlich fehlgegriffen. Indess stimmt man ihm doch thatsächlich auf allen Seiten in gewissem Masse zu, und es dürfte bei der gegenwärtigen Buntscheckigkeit in dem Urteil über unser Schriftstück eine erneute Prüfung des Briefes mit besonderer Berücksichtigung des Eindrucks, den der Reformator von ihm gehabt, wohl am Platze sein.

Mit voller Deutlichkeit tritt nur an zwei Stellen etwas spezifisch Christliches im Jakobusbriefe hervor: 1, 1. 2, 1. Wohl findet man in 2, 7 (*βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς*) eine Hindeutung auf den Namen Christus oder Christianus; man glaubt in dem Richter 4, 12. 5, 9 und nicht minder 5, 7 in dem Herrn, dessen Parusie nahe bevorsteht, Christus

---

1) A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 1894. S. 143.

2) Vgl. z. B. W. Beyschlag, Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jakobus. 5. Aufl. 1888. S. 19.

3) Vgl. die vortreffliche Ausführung bei M. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament 1832. S. 196ff.

zu erkennen. In der Bezeichnung Gottes als des Vaters 1, 27. 3, 9, in dem Gedanken von der Zeugung durch das Wort der Wahrheit 1, 18, in der Anschauung vom Gesetz als *λόγος ἔμφυτος* und *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* 1, 21. 25. 2, 12, in dem Gebot der Ölung des Kranken 5, 14f. sieht man solches, was nur vom Boden des Christentums aus verstanden werden könne. Endlich glaubt man in dem, was von mannigfaltigen Leiden und Versuchungen der Leser berichtet wird (1, 2ff. 2, 6f. 5, 1ff.), die deutlichen Züge der Christenverfolgungen zu erkennen. Aber in allen diesen Punkten gehen doch die Ansichten der Erklärer weit aus einander, und nicht eine einzige Stelle lässt nicht auch eine Erklärung zu, bei der die christliche Beleuchtung schwindet. Es bleibt dabei: mit voller Sicherheit kann der christliche Charakter des Briefes nur an den zwei Stellen nachgewiesen werden, wo der Name Jesu ausdrücklich genannt ist, nämlich 1, 1: *Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος*, und 2, 1: *μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*.

Können wir es wagen, den vielfach dunkelen oder mehrdeutigen Ausdruck des Briefes in das Licht dieser beiden Stellen zu rücken? Die Beantwortung dieser Frage scheint mir die conditio sine qua non für die Erklärung des Briefes zu sein, und trotzdem ist sie, soweit ich sehe, überhaupt noch nicht ernstlich gestellt worden. In den letzten Jahren hat man auf eine ganze Reihe von Schriftstücken aufmerksam gemacht, neutestamentliche und altkirchliche, bei denen die Annahme, dass es sich hier um Produkte des christlichen Geistes handele, nicht zutrifft. Was an sich naheliegend ist, hat man als thatsächlich erwiesen, dass nämlich die älteste Christenheit nicht bloss die heilige Schrift Alten Testamentes von den Juden übernommen hat, sondern auch viele andere moralische und apokalyptische Bücher, und das um so lieber, als hier kein Grund vorlag, den heiligen Buchstaben zu respektieren. Ungehindert konnte man das eigene, von der christlichen Anschauung bedingte Verständnis ihrer Gedanken hineinlegen und sie so zum Gebrauch für die Gemeinde geeigneter machen. Das dermalige Schwanken im Urteil über Schriften wie die neutestamentliche Apokalypse ändert doch nichts an der eben beschriebenen Thatsache, die

als solche von allen Richtungen anerkannt ist, wie z. B. das Urteil der verschiedenen Forscher über die Sibyllinen beweist. Bei solcher Sachlage bedarf es allerdings ernster Untersuchung, ob in einem Schriftstück von so wenig ausgesprochen christlichem Charakter wie der Jakobusbrief die beiden Stellen, wo der Name Jesus Christus vorkommt, ursprünglich oder interpoliert sind.

Ein sicheres Urteil lässt sich gewinnen, wenn man zunächst die Stelle 2, 1 untersucht. Es bedarf nur eines Blickes in die Kommentare, um zu sehen, dass der Ausdruck *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης* eine crux interpretum ist. Wer unbeirrt von dem Gewirr der widerstreitenden Meinungen, die *τῆς δόξης* bald von *προσωποληψίαις*, bald von *πίστιν*, bald von *τοῦ κυρίου*, bald von *Χριστοῦ* allein, bald von dem ganzen Begriff *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, bald diesen von *τῆς δόξης* abhängen lassen, die Stelle betrachtet, wird sehen, dass jedenfalls hier der feste terminus *ὁ κύριος τῆς δόξης* vorliegt. So wird Christus 1 Cor. 2, 8 [1]) genannt. Dass damit nur ein jüdisches Attribut Gottes auf ihn übertragen ist, versteht sich von selbst. Im Neuen Testamente findet sich freilich für Gott nur der Ausdruck *ὁ θεὸς τῆς δόξης* Act. 7, 2 oder *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* Eph. 1, 17, und auch im Alten Testamente ist wohl oft genug von der *δόξα τοῦ κυρίου* die Rede, als entsprechender Titel aber findet sich begreiflicherweise nur *ὁ θεὸς τῆς δόξης* Psalm 29 (LXX 28), 3 und *ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* Psalm 24 (23), 7—10. Dagegen ist „Herr der Herrlichkeit" wiederholt Bezeichnung Gottes im Henochbuche 40, 3. 63, 2. 81, 3. Bei diesem Sprachgebrauche ist es sehr begreiflich, dass nicht wenige Exegeten an unsrer Stelle übersetzen wollten: „der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus". Aber mit dieser Übersetzung reimt sich die Wortstellung nicht. Überdies zeigt die von einigen Minuskeln vertretene Lesart *τὴν πίστιν τῆς δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, sowie die Auslassung von *τῆς δόξης* in 13 und der sahidischen Übersetzung sowie bei einigen Vätern, seit wie lange man schon in Ratlosigkeit der seltsamen Wortstellung gegenübersteht. Irgend welche Umstellung der Worte wird eine gründliche Heilung nicht zu Wege bringen.

1) *εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.*

Die erträglichste wäre noch die oben angeführte, wonach τῆς δόξης hinter τὴν πίστιν gestellt wird; bei der Verstellung von Ἰησοῦ Χριστοῦ hinter τὴν πίστιν oder hinter τῆς δόξης wäre die Schwierigkeit nicht gehoben, welche das in den Begriff ὁ κύριος τῆς δόξης eingeschobene ἡμῶν bereitet.

Schon unter diesen Umständen liegt die Vermutung nahe dass ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nur eine spätere Hinzufügung sei, durch die bemerkt werden sollte, dass unter dem κύριος τῆς δόξης dieselbe Person zu verstehen sei, wie in 1 Cor. 2, 8. Wer sein Auge ein wenig geübt hat in der Erkennung redaktioneller Zusätze zu einem Schriftsteller, kann darüber nicht in Zweifel sein. Das Studium der Varianten des neutestamentlichen Textes lehrt zudem, dass ganz besonders häufig bei einem κύριος derartige Ergänzungen durch Einfügung des Namens Jesu vorgekommen sind. Man braucht noch nicht einmal über unsern Brief hinauszugehen, um die Beispiele dafür beizubringen. Zu dem ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου 5, 14 findet man in Minuskeln den Zusatz Ἰησοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ähnliche Zusätze stehen, oft mit sehr starker Bezeugung, z. B. Phil. 4, 13. Col. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 2, 2.

Dass an unsrer Stelle die fraglichen Worte thatsächlich erst späterer Zusatz sind, ergiebt sich nun aber auch bei Untersuchung des Gedankenzusammenhangs. Es mag hier nur auf das zunächst in die Augen Fallende hingewiesen werden, da nachher in der Erklärung des Briefes das Spezielle noch besonders erwogen werden wird. Wie eng 1, 27 mit 2, 1 zusammenhängt, wird in den meisten Kommentaren richtig nachgewiesen. Barmherzigkeit gegen Witwen und Waisen und Zurückhaltung von der befleckenden Welt wird als reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott und dem Vater hingestellt, und dann gesagt, dass sich eine Bevorzugung der Reichen auf Kosten der Armen nicht vertrage mit dem Glauben an den Herrn der Herrlichkeit. Muss unter diesem nicht derselbe verstanden werden, wie der, welcher 1, 27 als ϑεὸς καὶ πατήρ bezeichnet ist? Wer sich ihm als Vater nahen will, soll bedenken, dass er sich in besonderem Masse als der Waisen Vater bezeichnet hat; und wer beim Gottesdienst Reiche eintreten sieht, soll das Verhalten gegen sie dadurch bedingt sein lassen, dass er hier

dem Herrn dient, von dessen δόξα Himmel und Erde voll sind, und vor dem deshalb kein Mensch, wie hoch er auch stehe, das Ansehen seiner Person geltend machen kann. Was hätte Jakobus bestimmen können, diesen einfachen Gedankengang zu verlassen und, nachdem er eben Gott den Vater als Objekt des Gottesdienstes genannt, Jesum Christum an seine Stelle treten zu lassen, um dann gleich wieder in 2, 4 auf Gott als denjenigen hinzuweisen, welcher, wie er sich als Vater der Waisen bewährt, auch als der gepriesen wird, der die Armen von dieser Welt erwählt hat? Man wird zugeben müssen, dass, so überraschend 2, 1 das Eintreten von Christus ist, so natürlich und wohl vorbereitet das Auftreten Gottes sein würde.

Noch eine dritte Erwägung spricht dafür, dass in 2, 1 die ursprüngliche Textform lautet τὴν πίστιν τοῦ κυρίου τῆς δόξης. Ich werde später den Beweis führen, dass sich die nahe Verwandtschaft zwischen dem Jakobus- und dem ersten Petrusbrief aus Benutzung des ersteren durch letzteren erklärt. Nun kann man beobachten, dass in den Parallelstellen durchweg der nichts spezifisch Christliches aufweisende Ausdruck des Jakobus bei Petrus eine ausgesprochen christliche Wendung erhält. Man sollte daher erwarten, dass, wenn sich in Jakobus selbst eine christliche Wendung fände, diese um so lieber in den Petrusbrief hinübergenommen wäre. Nun ist aber bei dem Ausdruck τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης das Umgekehrte der Fall. Dem Abschnitt Jac. 1, 26—2, 2 entspricht in vielen Momenten 1 Petr. 1, 17—21. Man vergleiche nur folgende charakteristischen Punkte mit einander: Aus Jakobus 1, 26 μάταιος, v. 27 πατρί, ἄσπιλον, κόσμον. 2, 1 μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε, πίστιν, δόξης; v. 2 χρυσοδακτύλιος und die weitere dazu passende Beschreibung des Reichen 5, 3: ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται. Diesen Ausdrücken und Gedanken entsprechen bei Petrus, nach der Reihenfolge des Jakobus geordnet, 1, 18 ματαίας, v. 17 πατέρα, v. 19 ἀσπίλου, v. 20 κόσμου, v. 17 ἀπροσωπολήμπτως, v. 21 πιστούς und πίστιν, δόξαν, v. 18 φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ. Da weiterhin das Verhältnis der Abhängigkeit des 1. Petrusbriefes von Jakobus eingehender besprochen werden wird, so mögen diese Andeutungen genügen, um die Verwandtschaft der beiden genannten

Abschnitte sicher zu stellen. Nun ist klar, dass die Worte 1 Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα*, dem Gedanken in Jakobus so entspricht, dass der Vater, dem nach 1, 27 ein reiner unbefleckter Gottesdienst erwiesen werden soll, eben der ist, vor dem kein Ansehen der Person gilt, dem man also nur dann recht dient, wenn man selbst nach 2, 1 das Ansehen der Person nicht berücksichtigt. Das ist aber der *κύριος τῆς δόξης*. Doch es lässt sich noch deutlicher machen, dass Petrus bei diesem nicht an Christus, sondern an Gott gedacht hat. v. 21 spricht er aus, dass Gott Christus *δόξα* gegeben habe. Das kann er nur, sofern er der eigentliche Besitzer der *δόξα* ist. Auf ihn geht es zurück, wenn, wie es Matth. 16, 27 heisst, der Menschensohn kommt *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*. Möchte man aber nun sagen, es werde Christus doch auch durch Petrus so charakterisiert, dass er den Titel *κύριος τῆς δόξης* tragen könne, so wolle man beachten, dass Petrus zweimal v. 21 betont, die Leser seien durch Christus *πιστοὶ εἰς θεόν* geworden und ihre *πίστις* sei *εἰς θεόν* gerichtet. Dass diese Worte an Jac. 2, 1 *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου* anklingen, bedarf keines Beweises. Dann ist aber auch erwiesen, dass derselbe Petrus, der sonst die Gedanken des Jakobus verchristlicht, hier das umgekehrte Verfahren beobachtet haben würde, wenn — er in dem ihm vorgelegenen Texte des Jakobus gelesen hätte *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*. Las er dagegen bloss *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου τῆς δόξης*, so ist ihm dieser jeder spezifisch christlichen Färbung bare Gedanke Anlass gewesen, die christliche Vorstellung auszusprechen, dass Gott mit seiner *δόξα* Christum bekleidet habe. — Aus allen diesen Erwägungen ergiebt sich mit einer an Gewissheit grenzenden Sicherheit, dass in Jac. 2, 1 die Worte *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* spätere Interpolation sind.

Ist aber das der Fall, so wird man der anderen Stelle, wo sich der Name Christi findet, von vorn herein mit berechtigten Bedenken begegnen. Dass aus der Bezeichnung des Jakobus als *θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* 1, 1 ohne jede Schwierigkeit das christliche Element herausgelöst werden kann, bedarf ja keines Nachweises. Dass es sich thatsächlich erst später zwischen die Worte *θεοῦ δοῦλος* eingeschoben hat, lässt

sich mindestens wahrscheinlich machen. Die Bezeichnung *δοῦλος τοῦ θεοῦ* für hervorragende Persönlichkeiten, wie für die Frommen des Volkes, findet sich in den späteren alttestamentlichen Büchern ziemlich häufig [1]). Sie entspricht der öfter vorkommenden *δοῦλος τοῦ κυρίου;* wie denn z. B. Mose bald die eine, bald die andere Bezeichnung erhält [2]). Im Neuen Testamente findet sich *δοῦλος τοῦ θεοῦ* einige Male in derselben Weise gebraucht [3]); daneben *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* [4]). Nirgends aber begegnet die Kombination beider Attribute, wie sie Jac. 1, 1 vorliegt. Wie fern dem in dieser Litteratur herrschenden Sprachgebrauche der Ausdruck des Jakobus liegt, geht besonders aus Apoc. 22, 3 hervor, wo auf die Worte: *ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται,* folgt *καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ* — nicht *αὐτῶν* — *λατρεύσουσιν αὐτῷ.* Selbst wenn man annehmen sollte, dass *καὶ τοῦ ἀρνίου* spätere Interpolation wäre, würde doch bestehen bleiben, dass dem Interpolator ein Ausdruck wie *δοῦλος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht geläufig gewesen wäre; sonst wäre es ihm wohl in den Sinn gekommen, die folgenden Textworte seinem Zusatze gemäss zu gestalten. Aber wie es sich damit auch verhalten mag, der Ausdruck Jac. 1, 1: *θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* ist ebenso wie der 2, 1 *πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης* ein Unicum.

Und auf der morschen Basis dieser beiden Stellen errichtet man die Hypothese von dem christlichen Charakter des Jakobusbriefes! Nach meiner Überzeugung drängt vielmehr die genauere Betrachtung von 1, 1. 2, 1 zu dem unausweichlichen Urteil, dass dem Original des Jakobusbriefes jeder christliche Zug gefehlt habe und dass der zweimal vorkommende Name Jesu Christi offenbare Interpolation sei. Es lässt sich ja voraussehen, dass die Behauptung, der Name Jesus Christus in dem Jakobusbriefe sei nur späterer Zusatz, mit demselben Grunde zurückgewiesen werden wird, den man gegen jede, auch die beste Kon-

---

1) Vgl. 1 Chron. 6, 49. 1 Esr. 6, 12. 2 Esr. 20, 29. Jes. 42, 19. Dan. 3, 26. 6, 20. 9, 11.

2) Vgl. 3 Reg. 8, 56. 4 Reg. 18, 12 mit 1 Chron. 6, 49. Neh. 10, 29.

3) Act. 16, 17. Tit. 1, 1. 1 Petr. 2, 16. Apoc. 7, 3. 15, 3.

4) Röm. 1, 1. 1 Cor. 7, 22. Gal. 1, 10. Eph. 6, 6. Phil. 1, 1. Col. 4, 12. 2 Petr. 1, 1. Jud. 1.

jektur in Bereitschaft hat: es lasse sich keine handschriftliche Autorität dafür beibringen. Als ob uns unsre relativ späten Handschriften die Gewähr gäben, dass wir durch gegenseitige Vergleichung den ursprünglichen Text der Schriftstücke gewinnen müssten. Viel überraschender erscheint es mir, dass die christliche Hand, welche sich in den beiden besprochenen Stellen bemerkbar macht, sonst, wenigstens nach meinem Eindruck, nirgends im Briefe zu spüren ist. Hier liegt ein tiefer Unterschied vor gegen Schriften wie die Testamente der zwölf Patriarchen oder die Ascensio Isaiae. Allein es fehlt auch nicht an Parallelen, wo es garnicht wesentlich anders als beim Jakobusbriefe steht. So liest man 4 Esra 7, 28: revelabitur enim filius meus Jesus; ein unverkennbar christlicher Zug in einem ausgeprägt jüdischen Buche. Die syrische, äthiopische und arabische Übersetzung haben statt dessen Messias, und 7, 29 heisst es auch: et morietur filius meus Christus. In den Zusammenhang dieser Stelle den Namen Jesus einzufügen konnte allerdings dem Christen nicht in den Sinn kommen, der 7, 28 korrigiert hatte. Ähnlich steht es mit einer Reihe von Stellen des Henochbuches, der Apokalypse Mosis, der Vita Adae u. s. w. Besonders deutlich ist eine derartige christliche Interpolation in der unzweifelhaft jüdischen Schrift *διαθήκη Ἀβραάμ* [1]), über die weiter unten eingehender verhandelt werden wird. Während die längere Rezension derselben mit einer trinitarischen Doxologie abschliesst, die zu dem Vorangehenden wie die Faust aufs Auge passt [2]), endigt die kürzere mit einer auf Gott gehenden Doxologie, in welche der einzige christliche Zug in der ganzen Schrift mit einer so köstlichen Naivetät eingefügt ist, dass ich es mir nicht versagen kann, die Stelle mitzuteilen [3]): *δοξάζων καὶ αἰνῶν τὸν θεόν· ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.* Auch hier liegen keine Varianten vor, welche durch äusseres Zeugnis die betreffenden Worte als späteren Zusatz nachwiesen.

---

1) Texts and studies. Contributions to biblical and patristic literature ed. by J. Armitage Robinson. Vol. II, No. 2: The testament of Abraham by Montague Rhodes James. 1892.

2) Vgl. S. 104, 8. 9. 3) Vgl. S. 119, 2 ff.

Ich hoffe, dass man in Folge meiner Untersuchung von Jac. 1, 1. 2, 1 wenigstens so viel zugeben wird, dass es hinfort nicht angeht, den christlichen Ursprung des Briefes durch diese Stellen zu beweisen. Nun hat man ja noch zwei fernere Gründe, auf die sich die Meinung von dem christlichen Charakter des Jakobusbriefes stützt. Ich meine nicht die kirchliche Tradition, die diesem Briefe in besonderem Masse ungünstig ist, zumal wenn es sich nicht um seine Existenz, sondern um seinen Charakter als christliche Schrift handelt. Wohl aber einerseits die mehr oder weniger zuversichtlich als christlich beurteilten Gedankengänge des Briefes; andererseits das Verhältnis zur altchristlichen, speziell neutestamentlichen Litteratur, von der der Jakobusbrief in weitgehendem Masse abhängig sein soll. Beides erscheint mir als ein Irrtum; ich mache mich anheischig nachzuweisen, dass sich unser Brief in keiner Weise erhebt über die vorchristliche, hellenistische Litteratur, und dass die Verwandtschaft mit der altchristlichen bedingt ist einerseits durch die Abhängigkeit beider von der vorchristlichen jüdischen Gedankenwelt, andererseits durch Abhängigkeit der christlichen Schriften vom Jakobusbriefe.

Um einen genügenden Beweis für die erste Hälfte dieser Behauptung zu führen, werde ich eine vollständige Erklärung des Jakobusbriefes zu geben haben, bei der im Unterschied von den bisherigen Kommentaren jede zur Erklärung herangezogene Parallele aus der christlichen Litteratur ausgeschlossen ist. Ich werde vielmehr ausschliesslich die vorchristliche, bezw. die vom Christentum nicht beeinflusste Litteratur heranziehen, um zu zeigen, dass dort und nicht in den neutestamentlichen Gedankengängen die Parallelen für die Ausführungen des Jakobus liegen. Die etwas reichlichen Parallelstellen haben nur den Zweck, deutlich zu machen, aus welcher geistigen Atmosphäre unser Brief stammt. Wenn sie nicht bloss für die Gedanken, sondern vielfach auch für den Wortausdruck gegeben werden, so geschieht das in den seltensten Fällen zu dem Zwecke, eine direkte Abhängigkeit des Jakobus von den betreffenden Schriften nachzuweisen, sondern um der Eintragung christlicher Gedanken den Weg abzuschneiden und die zwischen Jakobus und den anderen neutestamentlichen Schriften bestehenden Ähnlichkeiten

von vorn herein in die richtige Beleuchtung zu stellen. Nachdem eine so geartete Erklärung des Briefes gegeben ist, kann mit Erfolg in die Untersuchung seines Verhältnisses zu den neutestamentlichen Schriften eingetreten und dadurch weiter der Eindruck erhärtet werden, dass Jakobus ein jüdisches Schriftstück ist. Eine abschliessende Betrachtung wird dann die Resultate aus den angestellten Untersuchungen ziehen.

Ehe ich in die Exegese des Briefes eingehe, noch ein paar Worte über die wichtigsten jüdischen Schriften, die ich zur Erklärung heranziehe. An erster Stelle steht die griechische Übersetzung des Alten Testamentes, die Septuaginta. Ich benutze sie nach der Ausgabe von Swete [1]). Die Zitate alttestamentlicher Stellen erfolgen durchweg nach der Zählung der LXX, nicht nach der des hebräischen Textes, was man besonders bei den Psalmen und Jeremia im Auge behalten wolle. Abweichende Zitate aus dem Grundtexte werden ausdrücklich angemerkt.

Für die sogenannten apokryphischen Schriften benutze ich ausserdem die Ausgabe von Fritzsche [2]). In Betracht kommen für meine Aufgabe alle: 3 Esra, Esther, Canticum 3 puerorum, Susanna, Bel et draco, Precatio Manassis, Baruch (Epistula Jeremiae), Tobit, Judit, die vier Makkabäerbücher, Siracides, Sapientia Salomonis. Von den pseudepigraphischen Schriften, die der Sammlung von Fritzsche hinzugefügt sind, kommen in Betracht Psalmi Salomonis [3]), 4 Esra [4]), Apocalypsis Baruchi, Assumptio Moyseos. Ausserdem das Buch Henoch nach der Übersetzung von Dillmann [5]); das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis [6])

1) The old testament in Greek according to the Septuagint by H. B. Swete vol. 1. 2. 3. 1887. 1891. 1894.

2) O. Fr. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris testamenti. Accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti. 1871.

3) Vgl. die vorzügliche Ausgabe von H. E. Ryle und M. R. James, Psalms of the Pharisees 1891.

4) Verschiedentlich ist die von A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum 1869, versuchte Rückübersetzung ins Griechische herangezogen.

5) A. Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. 1853.

6) A. Dillmann, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Ewalds Jahrbücher der biblischen Wissenschaft II, 230—256. III, 2—96. H. Roensch, Das Buch der Jubiläen. 1874.

und die Ascensio Isaiae [1]). Die Testamenta XII patriarcharum, welche ich nach der Ausgabe von R. Sinker benutzt habe [2]), halte ich mit Schnapp [3]) und Schürer [4]) für ein Buch jüdischen Ursprunges, das schon in seinen jüdischen Teilen nicht einheitlich ist, bei dem sich aber die christlichen Zusätze mit der grössten Sicherheit ausscheiden lassen. In Folge der in England gegen diese Hypothese erhobenen Einwände habe ich das Buch noch einmal einer genauen Prüfung unterzogen und in allen wesentlichen Punkten die Resultate Schnapps bestätigt gefunden. Die Apocalypsis Mosis [5]), bezw. Vita Adae et Evae [6]), die Precatio Aseneth [7]) und das Testamentum Abrahae [8]) habe ich, obwohl sie vielfach als christliche Schriften bezeichnet werden, als jüdische Produkte mit verwendet. In der zweiten Abhandlung dieses Buches werde ich den Beweis für die Berechtigung dieses Verfahrens zu erbringen suchen. Aus den sibyllinischen Büchern [9]) habe ich solche Partieen herangezogen, über deren jüdischen Ursprung nicht gezweifelt werden kann. Was das zum Teil in das zweite Buch der Sibyllinen aufgenommene Lehrgedicht des Phokylides betrifft, das ich nach der Ausgabe von Bernays [10]) zitiert habe, so teile ich im Wesentlichen die Ansichten dieses Forschers über den jüdischen Ursprung dieses

1) A. Dillmann, Ascensio Isaiae aethiopice et latine. 1877. Benutzt sind von mir nur die von Dillmann als jüdisch erwiesenen Bestandteile dieser Schrift.

2) Robert Sinker, Testamenta XII patriarcharum. 1869; id., Appendix. 1879.

3) Fr. Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht. 1884.

4) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. Teil. 2. Aufl. S. 662 ff.

5) Apocalypses apocryphae ed. C. Tischendorf. 1866. p. 1—23.

6) Ausgabe von Wilhelm Meyer, Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften XVI, 1878. S. 185 ff.

7) P. Batiffol, Studia patristica, études d'ancienne littérature chrétienne. 1. fasc. 1889. 2. fasc. 1890.

8) Vgl. S. 9 n. 1.

9) Oracula Sibyllina recensuit Aloisius Rzach. 1891. — J. H. Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen. 1852.

10) Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays, herausgegeben von H. Usener, 1. Band. 1885. S. 192—261.

ziemlich farblosen Produktes. Christlicher Einfluss kann sich höchstens in Interpolationen und Korrekturen untergeordneter Art finden. Die jüdischen Teile der heraklitischen Briefe, welche nach der Ausgabe von Bernays [1]) zitiert sind, bieten sehr geringe Ausbeute. Wichtiger ist der Brief des Aristeas an Philokrates, der in der Ausgabe von Moriz Schmidt benutzt ist [2]). Die Werke Philos sind in der Ausgabe von Mangey, die des Josephus in der von Niese [3]) gebraucht. Von Fragmenten aus jüdischen Schriften sind beiläufig benutzt die ausdrücklichen Zitate genannter und ungenannter Werke bei Luc. 11, 49 [4]). Judas 14. 15 [5]). 1 Cor. 2, 9 [6]), Hermas, Visio II, 3, 4 [7]), 1 Clemens 17, 6. 23, 3 f. 2 Clem. 11, 2—4 [8]).

Was die rabbinische Litteratur betrifft, die, wie spät sie auch immerhin falle, doch Zeugnis ablegen kann für das, was durch Christentum nicht umgebildetes Judentum ist, so habe ich hauptsächlich die Pirke Aboth benutzt. Die Midrasch-Litteratur ist nach den von A. Wünsche in der Bibliotheca rabbinica veröffentlichten Übersetzungen gebraucht. Die Teile des Neuen Testamentes, die ich für jüdisch halte, speziell grosse Partieen der Johannes-Apokalypse, habe ich nicht herangezogen, um die Sicherheit der Untersuchung nicht zu gefährden.

---

1) J. Bernays, Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur. 1869.

2) Moriz Schmidt, Der Brief des Aristeas an Philokrates, in A. Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes 1. Band 3. Heft. 1869.

3) Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese vol. I—VI. 1887—1894.

4) Aus einer Schrift, in welcher die *σοφία* redend auftritt; vgl. Bleek zu Luc. 11, 49.

5) Griechische Form von Hen. 1, 9; vgl. dazu meine Schrift Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885 S. 362—367 und die ergänzende Korrektur bei Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2. 1892 S. 799.

6) Vermutliche Apokalypse des Elias.

7) Die Schrift *Ἐλδὰτ καὶ Μωδάτ;* vgl. die Bemerkungen zu 4, 5 f.

8) Von Lightfoot ebenfalls Eldat und Modat zugeschrieben, von Hilgenfeld der Assumptio Mosis.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung des Jakobus-Briefes.

1, 1 Der Brief beginnt dem Herkommen gemäss mit Nennung des Verfassers und der Leser, sowie mit einem Gruss. Der Verfasser bezeichnet sich ganz kurz Ἰάκωβος θεοῦ δοῦλος [1]). Weder Name noch Titel ist geeignet, ihn besonders zu charakterisieren. Ἰάκωβος [2]) ist ebenso wie Ἰακώβ [3]) Wiedergabe von יַעֲקֹב, ein unter den Juden häufig vorkommender Name [4]). Mit δοῦλος θεοῦ aber wird jeder fromme Israelit bezeichnet [5]). An die Glieder dieses Volkes wendet sich der Verfasser mit ταῖς δώδεκα φυλαῖς. Auch in der nachexilischen Zeit wurde die Vorstellung von der Einteilung Israels in zwölf Stämme festgehalten. Nicht bloss setzen die Ermahnungen der Testamente der zwölf Patriarchen voraus, dass auch in der Endzeit die auf die Jakobssöhne sich zurückführenden einzelnen Stämme vorhanden sein werden, sondern es wird dieser Gedanke geradezu ausgesprochen; z. B. Sibyll. II, 170f.:

. . . Δεινὸς δ' αὐτοῖς χόλος ἔσται
Ἡνίκα δωδεκάφυλος ἀπ' ἀντολίης λαὸς ἥξει.

Desgleichen Aristeas 262, 23ff., wo zum Zweck der Übertragung des Alten Testamentes ins Griechische aus jedem der zwölf Stämme sechs Schriftgelehrte ausgewählt werden [6]). Aber nicht an ganz Israel richtet sich das Schreiben, sondern nur an die Glieder des Volkes, welche unter den Heiden zerstreut leben. Hierfür ist διασπορά der technische Ausdruck [7]).

Der Gruss hat die einfachste Form. χαίρειν als das griechische Gegenstück zu שׁלום ist in der judengriechischen Litteratur

1) Vgl. S. 7f. 2) Josephus, Ant. I, 18, 1.
3) So LXX Gen. 25, 26 etc. 4) Vgl. Pirke Aboth III, 9.
5) Vgl. die Parallelen S. 8.
6) Vgl. auch Sir. 33, 11. 3 Esra 7, 8f. Sibyll. III, 249. XI, 36.
7) Deut. 30, 4. 2 Esra 11, 8. Ps. 146, 2. 2 Macc. 1, 27. Ps. Sal. 8, 34. 9, 2.

zur allgemeinen Verwendung gekommen [1]). Der Schreiber wünscht den Lesern damit ein Ergehen, das ihnen Anlass zur Freude giebt. Die Diasporajuden haben, wie der weitere Verlauf des Briefes zeigt, mannigfachen Druck zu erdulden. Aber 1, 2 anstatt eine Beseitigung desselben zu wünschen, benutzt Jakobus das *χαίρειν* als das Motiv [2]) für die überraschende Aufforderung: *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις.*

Durch die Anrede „meine Brüder" wird die Aufforderung besonders eindringlich; sie entspringt aus der Liebe, welche Jakobus mit den Lesern als Gliedern Eines Volkes und Söhnen Eines Stammvaters verbindet [3]). Er setzt voraus, dass sie in mannigfache [4]) Versuchungen hineingeraten [5]), das heisst in solche Lebenslagen, welche zur Prüfung ihres Glaubens dienen [6]). Von wem dieselben ausgehen, darauf wird hier noch nicht reflektiert. Jedenfalls gehören sie nicht zu den erwünschten Zuständen. Trotzdem meint Jakobus, dass man sich vor ihnen nicht fürchten oder über sie trauern, sondern vielmehr sie für eitel Freude erachten solle [7]).

Dieser paradoxe Gedanke, der übrigens im Folgenden vollständig begründet wird, ist in der jüdischen Litteratur durchaus

1) Esther 6, 1. 3 Esra 6, 7. 8, 9. 1 Macc. 10, 25. 11, 32. 12, 6. 20. 13, 36. 14, 20. 15, 2. 16. 2 Macc. 1, 1. 10. 9, 19. 11, 16. 22. 27 f. 3 Macc. 7, 1. Aristeas 20, 10. 21, 21.

2) Die Grussformel als Motiv für den ersten Gedanken der Briefausführung findet sich auch im dritten und achten der pseudoplatonischen Briefe; vgl. Platonis dialogi ed. C. Fr. Hermann vol. VI. Desgleichen F. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885 S. 29.

3) Ps. 121, 8. Tob. 4, 13. 2 Macc. 1, 1. Apoc. Bar. 78, 3. 79, 1. Philo, de caritate. Mang. II S. 388: *οὐ μόνον τὸν ἐκ τῶν αὐτῶν φύντα γονέων, ἀλλὰ καὶ ὅς ἂν ἀστὸς ἢ ὁμόφυλος ᾖ.*

4) Zu *ποικίλοις* vgl. u. a. 2 Macc. 15, 21. 3 Macc. 1, 21. 2, 6: *ποικίλαις καὶ πολλαῖς δοκιμάσας τιμωρίαις* und besonders 4 Macc. 15, 8. 21. 16, 3. 17, 7. 18, 21.

5) *περιπίπτειν* c. dat. Prov. 11, 5. 2 Macc. 6, 13. 9, 21. 10, 4. 4 Macc. 1, 24. Joseph. Vita 15: *πολλοῖς περιπεσόντα κινδύνοις.*

6) *πειρασμός* Sir. 2, 1. 44, 21. 1 Macc. 2, 52.

7) *πᾶσαν χαράν*, Polyb. I, 39, 5: *εἰς πᾶσαν ἦλθον ἀπορίαν.*

nicht ohne Analogie. Judith 8, 25 heisst es vielmehr in vollständiger Übereinstimmung mit Jakobus: *παρὰ ταῦτα πάντα εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν, ὃς πειράζει ἡμᾶς καθὰ καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν.* Ganz von dieser Anschauung erfüllt ist das vierte Makkabäerbuch, das auch sonst charakteristische Berührungen mit Jakobus darbietet. So heisst es 7, 22: *εἰδὼς ὅτι διὰ τὴν ἀρετὴν πάντα πόνον ὑπομένειν μακάριόν ἐστιν*, und 11, 12 ruft der fünfte der sieben Märtyrerbrüder aus: *καλὰς ἄκων, ὦ τύραννε, χάριτας ἡμῖν χαρίζῃ, διὰ γενναιοτέρων πόνων ἐπιδείξασθαι παρέχων τὴν εἰς τὸν νόμον ἡμῶν καρτερίαν.* Verwandt ist auch der Gedanke 2 Macc. 6, 12—17, dass die Strafen Gottes, welche er über Israel viel schneller verhängt als über die Völker, ein *σημεῖον μεγάλης εὐεργεσίας* seien, über das man froh und dankbar sein müsse.

1, 3 Eitel Freude aber werden den Lesern die Versuchungen sein, wenn sie das Feuer der Trübsal ansehen als ein *δοκίμιον* = *δοκιμεῖον*, ein Prüfungsmittel [1]) für den Glauben. Die Vorstellung, dass die Menschen durch Leiden geläutert werden, wie das Metall durch das Feuer, ist eine sehr gebräuchliche [2]). Der Glaube aber, der solcher Läuterung bedarf, ist der treue Anschluss an den Gott Israels und sein Gesetz; die Bewährung dieses Glaubens wird vor allem bei dem Stammvater des Volkes gefeiert. An diesen hier zu denken, liegt um so näher, als das Beispiel Abrahams 2, 21—23 ausdrücklich herangezogen wird. Neben manchen anderen Ausführungen [3]) sind besonders die des Buches der Jubiläen beachtenswert: c. 17 werden die verschiedenen Prüfungen aufgezählt, durch die sich herausstellen sollte, „dass Abraham gläubig sei in allen Anfechtungen". Nach der Darbringung Isaaks c. 18 rühmt Gott Abraham, dass er allen

1) Prov. 27, 21: *δοκίμιον ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ πύρωσις.* Wie *δοκίμιον* Ps. 11, 7 (*τὰ λόγια κυρίου λόγια ἁγνά, ἄργυρον πεπυρωμένον, δοκίμιον τῇ γῇ, κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως*) zu fassen sei, ist bei der Konfusion dieser Stelle im Originale schwer zu sagen. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in N. T. ed. 3. 1888 p. 106 versteht es wie in Prov. 27, 21. Der Parallelismus zu *πεπυρωμένον* und *κεκαθαρισμένον* legt die Vermutung nahe, *δόκιμον* zu konjizieren.

2) Ps. 65, 10. Prov. 17, 3. Sir. 2, 5. Sap. 3, 6. 11, 9.

3) Judith 8, 25—27. 1 Macc. 2, 52. Sir. 44, 19f. Joseph. Ant. I, 13, 4.

gezeigt habe, dass er ihm gläubig sei in allem, was er ihm aufgetragen; und c. 19 werden „zehn Versuchungen" genannt, in denen sich Abraham gläubig erwiesen hat. Aus der reichen Variation, welche das Thema von den *ποικίλοις πειρασμοῖς* des Abraham in der jüdischen Litteratur gefunden hat, erkennt man, wie sehr dieser Gedanke im Vordergrunde der religiösen Überlegungen gestanden hat[1]). Was das vierte Makkabäerbuch von seinen Märtyrern berichtet, stellt es geradezu in Parallele mit den Glaubensbewährungen des Abraham[2]) und betont ausdrücklich, dass die Prüfungen der *πίστις πρὸς τὸν θεόν* gelten; vgl. 15, 21: *καίπερ ἑπτὰ τέκνων ὁρῶσα ἀπώλειαν καὶ τὴν τῶν στρεβλῶν πολύπλοκον ποικιλίαν, ἁπάσας ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσε διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν*; 17, 2: *ὦ μήτηρ* . . . . . *δείξασα τὴν τῆς πίστεως γενναιότητα*[3]).

Die nächste Wirkung des *δοκίμιον τῆς πίστεως* ist *ὑπομονή*[4]). Jakobus kann um so sicherer voraussetzen, dass seine Leser dieses wissen, als ja auch bei den vorbildlichen Versuchungen Abrahams die Geduld das Resultat der *πειρασμοί* gewesen war. Immer wieder wird dieser Gedanke im Buche der Jubiläen ausgesprochen; c. 17: „Gott wusste, dass Abraham gläubig sei . . . . und seine Seele ward nicht ungeduldig". c. 19: „Und wir prüften ihn, ob sein Geist gehorsam sei und ob er keine ungeduldige Rede in seinem Munde führe; aber auch hierin ward er geduldig erfunden und war nicht er-

1) Pirke Aboth 5, 4: „Durch 10 Versuchungen wurde unser Vater Abraham versucht, und er bestand in allen, damit man erkenne, wie gross die Liebe Abrahams unsers Vaters war". Ob die Zählung von 10 Versuchungen Abrahams irgendwie bedingt ist durch Num. 14, 22, muss dahin gestellt bleiben. Der auf Abraham angewandte Gedanke ist dann auch auf Josef übertragen; vgl. Test. Josef. 2. Über die verschiedene Zählung der Versuchungen in den Pirke des R. Elieser c. 26, den Pirke des R. Nathan c. 33 und des R. Moses Maimonides berichtet Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. ed. 2. 1722. I, 398—400, und Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 382 f.

2) 6, 17. 22: *οἱ Ἀβραὰμ παῖδες*. 9, 21: *ὁ Ἀβραμιαῖος νεανίας*. 13, 12. 14, 20. 15, 25. 16, 20. 17, 6. 18, 20. 23.

3) Vgl. ausserdem 16, 22.

4) Für *κατεργάζεται* ist zu vergleichen Aristeas 52, 26. Test. Josef. 10: *ὁρᾶτε . . πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονὴ καὶ προσευχὴ μετὰ νηστείας* Apoc. Mos. 21. Ps. Sal. 17, 42.

schüttert, sondern geduldigen Geistes redete er .... Dies war die zehnte Versuchung, mit der Abraham versucht wurde, und er ward treu und geduldigen Geistes erfunden ...., so ward er treu und geduldig erfunden". Das gleiche gilt von den analogen Versuchungen Josefs; vgl. Test. Jos. 2: *ἐν δέκα πειρασμοῖς δόκιμόν με ἀνέδειξε, καὶ ἐν πᾶσιν αὐτοῖς ἐμακροθύμησα. ὅτι μέγα φάρμακόν ἐστιν ἡ μακροθυμία, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ δίδωσιν ἡ ὑπομονή.* Auch bei den Prüfungen der *παῖδες Ἀβραμιαῖοι* in 4 Macc. wird beständig die *ὑπομονή* als Begleiterin und als Erfolg genannt [1]).

1, 4 Die *ὑπομονή* als Wirkung des Prüfungsmittels der Leiden soll aber nicht ohne die entsprechende Bethätigung sein, ohne vollkommenes Werk [2]). Vollkommen ist das Werk, das ganz den Anforderungen Gottes entspricht und auf der Wage des göttlichen Gerichtes das nötige Gewicht zeigt [3]). Solche Werke sollen die *πειρασμοί* zeitigen, wie es auch bei Abraham der Fall gewesen ist nach Jubil. 23: „Abraham war vollkommen in allem seinen Thun mit dem Herrn und wohlgefällig und in Gerechtigkeit sein Leben lang". So heisst auch seine *πρᾶξις* bei Philo *παντελὴς καὶ ὁλόκληρος* [4]). Durch den in Geduld und guten Werken sich bewährenden Glauben werden die Betreffenden zu Menschen, welchen die Attribute *τέλειοι* und *ὁλόκληροι* zukommen. Als *τέλειοι* werden die alttestamentlichen Frommen, die ein gottgefälliges Leben führten, hingestellt; ausser Abraham [5]) z. B. Henoch [6]), Noah [7]), Mose [8]). Gern wird

1) 9, 8. 22. 30. 13, 12. 15, 25 (das Ausharren Abrahams). 15, 27—29 (die Geduld Noahs). 16, 1. 21 (Geduld der drei Männer im Feuerofen). 17, 4. 7. 10. 12. 17. 23. Ps. Sal. 16, 14f.

2) Vgl. Sir. 34, 10: *τίς ἐδοκιμάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ἐτελειώθη.*

3) Vgl. Job. 31, 6. Prov. 24, 12. Dan. 5, 27. Henoch 38, 2: „Die auserwählten Gerechten, deren Werke gewogen sind von dem Herrn der Geister". 40, 5. 41, 1. 46, 8. 61, 8. Test. Abr. 93, 5ff.: *οὗτός ἐστιν ὁ Δοκιὴλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ δίκαιος ζυγοστάτης καὶ ζυγιάζει τὰς δικαιοσύνας καὶ τὰς ἁμαρτίας ἐν δικαιοσύνῃ θεοῦ.*

4) De Abrahamo 33. Mang. II, 26.

5) Vgl. auch Prec. Manass. 8: *σὺ οὖν, κύριε, ὁ θεὸς τῶν δικαίων οὐκ ἔθου μετάνοιαν δικαίοις, τῷ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοῖς οὐχ ἡμαρτηκόσιν σου.*

6) Sap. 4, 13 vgl. v. 10. Sir. 44, 16. 7) Gen. 6, 9.

8) Philo, Legis Allegor. I, 23; Mang. I, 83. Die Behauptung, die

τελειοῦν und seine Derivate gebraucht bei dem Kampfe der Frömmigkeit gegen die Sünde [1]). Das neben τέλειος stehende ὁλόκληρος „unversehrt" wird bei LXX und 1 Macc. 4, 47 von unbehauenen Steinen gebraucht, bei Josephus und Philo besonders von makellosen Opfertieren, sowie vom unverstümmelten Menschenleibe, wie er zur Bekleidung des Hohepriesteramtes erforderlich ist [2]). Diese Vorstellungen werden endlich auf das sittlich religiöse Gebiet übertragen [3]). So heisst es 4 Macc. 15, 13 von der πειραθεῖσα μήτηρ: ὦ μόνη γύναι τὴν εὐσέβειαν ὁλόκληρον ἀποκυήσασα, und Sap. 15, 3 in Bezug auf Gott: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη. — Durch die negative Bestimmung ἐν μηδενὶ λειπόμενοι [4]) wird mehr noch die Vorstellung erweckt von dem Endgerichte, bei dem ein gewisses Mass von guten Thaten vorhanden sein muss, falls das Urteil für die Aufnahme in das Paradies lauten soll. Die vollständige Illustrierung dieses Gedankens bietet Test. Abr. p. 93, 25 ff.: εἶπεν δὲ Ἀβραὰμ πρὸς τὸν ἀρχιστράτηγον· Καὶ τί ἔτι λείπεται τῇ ψυχῇ εἰς τὸ σώζεσθαι; καὶ εἶπεν ὁ ἀρχιστράτηγος ὅτι Ἐὰν κτήσηται μίαν δικαιοσύνην ὑπεράνω τῶν ἁμαρτιῶν ἔρχεται εἰς τὸ σώζεσθαι [5]). Dienen die πειρασμοί

---

alttestamentliche Bezeichnung der Fehllosigkeit werde in den LXX durch τέλειος gegeben, bei Philo durch ὁλόκληρος, ist unrichtig.

1) Philo, de somniis I, 21; Mang. I, 640: ψυχὴ τελειωθεῖσα ἐν ἀρετῶν ἄθλοις καὶ ἐπὶ τὸν ὅρον ἐφικομένη τοῦ καλοῦ; Legis allegor. II, 23, Mang. I, 83: σοὶ μὲν γάρ, ὦ διάνοια, μήπω τελειωθείσῃ, φυγὴν καὶ δρασμὸν τῶν παθῶν ἁρμόσει μελετᾶν, Μωϋσεῖ δὲ τῷ τελείῳ παραμένειν τῷ πρὸς αὐτὰ πολέμῳ καὶ ἀντιστατεῖν αὐτοῖς καὶ διαμάχεσθαι; ibid. III, 23, Mang. I, 102: ὦ ψυχή . . . ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς.

2) Jos. Ant. III, 12, 2. XIV, 13, 10. Bell. jud. I, 14, 8. Philo, de monarch. II, 5; Mang. II, 225; de animal. sacrif. idon. 4; Mang. II, 240.

3) Sap. 3, 6: ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς. Philo, de monarch. II, 5, Mang. II, 225: ἅ μοι δοκεῖ πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν εἶναι τελειότητος.

4) Zum Ausdruck vgl. Joseph. Ant. IX, 11, 2: οὗτος ὁ βασιλεὺς οὐδὲ μιᾶς ἀρετῆς ἀπελείπετο; ibid. Prooemium 4.

5) Weiteres über diese Vorstellung bei Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (Lehre des Talmud) 1880, S. 269 ff.

zur Erreichung dieser σωτηρία, so hat Jakobus allerdings vollen Grund, die Leser aufzufordern, das Hineingeraten in Versuchungen für eitel Freude zu achten.

1, 5 Zu einem ganz neuen Gedanken geht v. 5 über: „Wenn aber einem von euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott“. Der Anschluss dieser Worte an ἐν μηδενὶ λειπόμενοι liegt auf der Hand; trotzdem ist der Übergang sehr unmotiviert. Wenn der Mensch durch πειρασμοί ganz vollkommen werden kann und soll, so liegt der Gedanke nicht gerade nahe, dass das Fehlen der Weisheit durch das Mittel des Gebetes ergänzt werden müsse. Der Übergang erklärt sich nur bei Berücksichtigung von Sap. 9, 6: κἂν γάρ τις ᾖ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης εἰς οὐδὲν λογισθήσεται: Hier liegt der Beweis vor, dass Jakobus das Buch der Weisheit gekannt und benutzt hat [1]). Die Berührung wird noch verstärkt dadurch, dass jene Stelle dem Gebete Salomos um die Weisheit Sap. 9 entnommen ist. Schon hierdurch ist festgelegt, dass der Begriff der σοφία, wie er hier und 3, 13—17 verwendet wird, derselbe ist wie in der jüdischen Weisheitslitteratur. Dass Gott auf die Bitte des Menschen Weisheit giebt, zeigt sich an Salomo, 2 Chron. 1, 10—12: νῦν σοφίαν καὶ σύνεσιν δός μοι .... καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Σαλωμών· Ἀνθ᾽ ὧν ἐγένετο τοῦτο ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ οὐκ ᾐτήσω πλοῦτον ... τὴν σοφίαν καὶ τὴν σύνεσιν δίδωμί σοι [2]). In Anschluss hieran lautet die Bitte Sap. 9, 4: δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν, und ihr Erfolg Sap. 7, 7: διὰ τοῦτο ηὐξάμην καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι, ἐπεκαλεσάμην καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας. Aus solchen Erfahrungen Salomos ergiebt sich dann die allgemeine Ermahnung Prov. 2, 3ff., nach der Weisheit zu rufen, dann werde man sie finden, ὅτι κύριος δίδωσι σοφίαν [3]).

Von dem Geben Gottes wird ausgesagt, es beziehe sich auf

---

1) Es wird dieses selbst von dem besten Ausleger der Sap. noch nicht anerkannt; vgl. Wilibald Grimm, Das Buch der Weisheit. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. VI, 1860. S. 35f.

2) Vgl. auch 3 Reg. 3, 9. 12.

3) Desgleichen Sir. 1, 1. 39, 5f. 51, 17.

alle, nicht bloss etwa auf besonders bevorzugte Personen wie Salomo [1]). Sodann, es geschehe ἁπλῶς [2]). Unter ἁπλότης ist die gerade Gesinnung zu verstehen, welche neben dem durch das Gesetz oder durch die besondere Lage Gebotenen keinen andren Gedanken und Interessen Raum giebt. Es erhellt das besonders aus der Beschreibung der ἁπλότης Test. Isaschar c. 3—7. Wenn in diesem Zusammenhange der Patriarch von sich aussagt: παντὶ γὰρ πένητι καὶ παντὶ θλιβομένῳ παρεῖχον τῆς γῆς τὰ ἀγαθὰ ἐν ἁπλότητι καρδίας, so ist damit ausgedrückt, dass er sich bei seinem Mitteilen lediglich von dem Gedanken an die Not des Armen, nicht aber daneben durch irgend welche selbstsüchtige Motive habe bestimmen lassen. Die gleiche Gebewilligkeit wird Sir. 32, 8—10 Gott gegenüber gefordert. Dort zeigt sich die ἁπλότης in dem ἀγαθὸς ὀφθαλμός, dem Sir. 14, 9f. der ὀφθαλμὸς πονηρός des Neidischen gegenübersteht. Der Gegensatz zu der ἁπλότης ὀφθαλμῶν wird auch durch ὀφθαλμὸς σκοτεινός ausgedrückt [3]). Zu der Gesinnung und Geberde des willigen Gebers tritt das entsprechende Wort: man macht beim Geben dem Bittenden keine Vorwürfe, wie das so oft geschieht, Sir. 20, 14: ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει. 41, 22: μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε [4]). Diese Züge der Gebewilligkeit werden von den Menschen auf Gott übertragen. Er giebt frischweg ohne Nebengedanken und schmähende Worte, wie das besonders rührend Ps. Sal. 5, 15f. dargestellt ist [5]). Die Geschichte vom Gebete des Salomo ist hierfür ein Beweis, sofern Gott ihm nicht bloss die erbetene Weisheit darbietet, sondern auch den nicht erbetenen Reichtum und Ruhm dazu giebt [6]).

---

1) Philo, Legis Allegor. I, 13; Mang. I, 50: ὅτι φιλόδωρος ὢν ὁ θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσιν καὶ τοῖς μὴ τελείοις. De Cherubim 34, Mang. I, 161. Ps. 144, 15. 16.

2) Prov. 10, 9. Sap. 16, 27; besonders 2 Macc. 6, 6.

3) Vgl. mit Test. Isasch. 3 den Ausdruck in Test. Benj. 4.

4) Sir. 18, 17.

5) ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φίλῳ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ ἐὰν καὶ δευτερώσῃ ἄνευ γογγυσμοῦ, καὶ τοῦτο θαυμάσειας· τὸ δὲ δόμα σου πολὺ μετὰ χρηστότητος καὶ πλούσιον, καὶ οὗ ἔστιν ἐπὶ σέ, κύριε, ἡ ἐλπὶς οὐ φείσεται ἐν δόματι. ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τὸ ἔλεός σου, κύριε, ἐν χρηστότητι.

6) 3 Reg. 3, 13. 2 Chron. 1, 12.

1, 6. 7 An die Beschreibung der Handlungsweise Gottes als des Gebers schliesst sich in v. 6—8 eine solche der Bittenden. Auch diese scheint bedingt zu sein durch die Erinnerung an das Gebet Salomos, dem es charakteristisch war, dass er lediglich auf Eine Sache seinen Wunsch gerichtet hatte und auf Gottes Frage, was er ihm geben solle, nur um ein weises Herz bat. In seiner Antwort an Salomo hebt Gott diese *ἁπλότης* seines Gebetes hervor und begründet eben damit seine Erhörung über Bitten. Diese Ungeteiltheit des Herzens bei der Bitte Salomos wird auch Sap. 8, 21 hervorgehoben: *ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ καὶ εἶπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου.* Auf diese Erfahrung begründet auch Pseudosalomo seine Aufforderung Sap. 1, 17: *ἐν ἁπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν. ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.* Gefordert wird hier also für das Gebet eine einfältig auf Gott und seine Gerechtigkeit gerichtete Gesinnung, wie sie der besitzt, der den Namen eines *πιστός* mit Recht trägt; sie ist die Vorbedingung für die Erhörung des Gebets.

Dieses ist der Gedankenkreis, aus welchem jede Wendung in v. 6—8 ihr Licht erhält. Die Forderung *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει* wendet sich nicht zunächst gegen den Kleinglauben beim Gebet, sodass hier eine Parallele zu Sir. 7, 10 vorläge [1]. Vielmehr hat *πίστις* hier keine andre Bedeutung, wie in v. 2, zumal da aus v. 7 hervorgeht, dass der *διακρινόμενος* thatsächlich etwas von Gott zu empfangen meint. Es ist damit ganz einfach in Gegensatz zu der *ἀπιστία* derjenigen, welche Gott verleugnen, der Anschluss an den Gott Israels gemeint. Wer im Glauben betet, beweist dieses dadurch, dass sein Begehren nur auf solche Güter gerichtet ist, welche aus Gott als dem Quell der *σοφία* und *δικαιοσύνη* stammen. — Das *ἐν πίστει* wird näher noch bestimmt durch *μηδὲν διακρινόμενος.* Dem Zusammenhange nach kann sich das „Uneinssein mit sich selbst“ nicht zunächst auf die Ansicht über den Erfolg der Bitte, sondern auf die Lebensrichtung überhaupt beziehen. Ein in sich noch nicht fest gewordener Mensch gleicht der Meeres-

1) *μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου.*

welle, welche vom Winde bewegt[1]) und hin- und hergetrieben wird[2]). Dies Bild geht auf Jes. 57, 20 zurück: οἱ δὲ ἄδικοι κλυδωνισθήσονται καὶ ἀναπαύσασθαι οὐ δυνήσονται. Ein verwandtes Bild bei verwandtem Gedanken bietet Sir. 36, 2: ἀνὴρ σοφὸς οὐ μισήσει νόμον, ὁ δὲ ὑποκρινόμενος ἐν αὐτῷ ὡς ἐν καταιγίδι πλοῖον[3]). In solcher Herzensverfassung darf man nicht vor Gott kommen, denn eine Aussicht auf Erhörung des Gebets um die himmlische Weisheit ist nicht vorhanden. Pseudosalomo ruft denen zu, die er aufgefordert hat ἐν ἁπλότητι καρδίας und nicht als ἀπιστοῦντες sich Gott zu nahen: σκολιοὶ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ. ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας. ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον[4]).

Wie sich v. 8 an das Vorhergehende anschliesst, ergiebt sich erst aus dem Verständnis des Einzelnen. Für den in seiner Lebensrichtung und in seinen Gebeten nach zwei Seiten schwankenden Menschen ist ἀνὴρ δίψυχος eine höchst zutreffende Bezeichnung. Sie wird 4, 8 noch einmal angewendet. Dagegen findet sie sich in der jüdisch vorchristlichen Litteratur, so viel ich sehe, nur in der 1 Clem. 23, 3 f. 2 Clem. 11, 2 f. namenlos zitierten apokryphischen Schrift: ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ. Nahe verwandte Gedanken bieten sich indess oft genug. Gerade in Beziehung auf das Gebet heisst es Sir. 1, 25: μὴ προσέλθῃς αὐτῷ ἐν καρδίᾳ δισσῇ[5]); Hen. 91, 4: „Nahet euch nicht der Rechtschaffenheit mit zwiefachem Herzen und gesellet euch nicht zu denen, die zwiefachen Herzens sind“. Auch in der rabbinischen Litteratur findet sich diese Vorstellung. Der Midr. Tanchuma bemerkt zu Deut. 26, 16: „Siehe, die Schrift ermahnt die Israeliten und sagt ihnen, dass sie zur Zeit, wo sie ihre Gebete vor Gott ausschütten, nicht zwei Herzen

1, 8

1) Über die wenigen Parallelen aus der Profangräzität zu ἀνεμίζω vgl. J. B. Mayor, The epistle of St. James 1892. p. 89.

2) ῥιπίζειν vgl. Philo, de incorruptibilitate mundi 24; Mang. II, 511: ἔτι δὲ εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίζοντο τὸ ὕδωρ ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται;

3) Vgl. auch 4 Macc. 7, 1—3. Ganz fern dagegen liegt Prov. 23, 34.

4) Sap. 1, 3—5.

5) Sir. 2, 12: οὐαὶ . . . . ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους.

haben [1]), das eine auf Gott, das andere aber auf ein anderes Ding gerichtet . . . . Die Schrift ermahnt die Priester, dass sie nicht in der Zeit ihres Dienstes zwei Herzen haben, eines auf Gott, das andere auf ein anderes Ding gerichtet“ [2]). — Von dem zweiseeligen Menschen heisst es nun, dass er in allen seinen Wegen [3]) *ἀκατάστατος* sei. Bezieht sich dieser Ausdruck auf das Verhalten des *δίψυχος*, auf seine Unbeständigkeit, oder auf sein Geschick, die Unstätheit seiner Existenz? In 3, 8, wo übrigens die Lesart schwankt, ist von der Naturbeschaffenheit der Zunge die Rede, und 3, 16 findet sich *ἀκαταστασία* als Bezeichnung der traurigen Folge von *ζῆλος καὶ ἐριθεία*, der Verwirrung. Die nächste Parallele bietet Tob. 1, 15: *καὶ ὅτε ἀπέθανεν Ἐνεμεσσάρ, ἐβασίλευσε Σενναχηρὶμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ᾽ αὐτοῦ, καὶ αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ ἠκαταστάτησαν, καὶ οὐκέτι ἠδυνάσθην πορευθῆναι εἰς τὴν Μηδίαν*. Auch hier schwankt man, ob es sich um Handlungsweise oder Geschick handelt [4]). Aber dass Letzteres gemeint ist, ergiebt sich schon aus dem *ἠδυνάσθην* [5]). Jes. 54, 11 ist *ἀκατάστατος* offenbar in passivem Sinne gebraucht, als Übersetzung von סֹעֲרָה, „vom Sturm bewegt“. Der hiermit gegebene Gedanke passt vortrefflich in unsern Zusammenhang. Er erinnert einerseits an die Äusserung über die Meereswelle v. 6, andererseits an den in der Weisheitslitteratur wiederholt vorkommenden Gedanken, dass erst die, welche die *σοφία* erlangt haben, zur *ἀνάπαυσις* kommen [6]).

1, 9 Ebenso wie bei v. 5 hat der Fortschritt der Rede in v. 9 etwas Auffallendes, das sich nicht durch die Bemerkung erklärt,

---

1) לא יהיה להם שתי לבבות.

2) Ganz nahe verwandte Formen sind *δίγλωσσος* Sir. 5, 9, *δειλόψυχος* 4 Macc. 8, 15, *διπρόσωπος* Test. Dan 4. Asser 2—6, *διχόνους* Philo, Fragm. Mang. II, 663.

3) Ps. 90, 11. 144, 17.

4) O. F. Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith: Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. 1853. S. 29.

5) Tob. 4, 13 ist *ἀκαταστασία* Parallele von *ἀπώλεια*.

6) Sir. 6, 27: *ἐπ᾽ ἐσχάτων γὰρ εὑρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς*. 51, 27: *ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν*. Der Gegensatz dazu ist das Urteil über die *ἄδικοι* Jes. 57, 20: *ἀναπαύσασθαι οὐ δυνήσονται*.

Jakobus kehre zu dem Thema von v. 2—4 zurück. Wenn nun als neuer Begriff ὁ ταπεινός eingeführt wird [1]), so dürfte es kaum zufällig sein, dass sich eben dieser Begriff in Jes. 54, 11 findet, der einzigen Stelle der LXX, wo ἀκατάστατος vorkommt [2]). Es scheint in der That, dass diese Worte den Jakobus veranlasst haben, von dem unstäten δίψυχος zu dem ἀδελφὸς ταπεινός überzugehen, der aufgefordert wird, sich seiner Höhe zu rühmen. Auch der Eintritt des καυχᾶσθαι ist so unvorbereitet, dass die Vermutung nahe liegt, der Gedankenfortgang des Verfassers sei durch eine ihm vorschwebende Stelle bestimmt worden. Diese kann keine andere sein als Jer. 9, 22f.: *μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν με, ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος.* Dann ist also die Höhe, der sich der Arme rühmen soll, nicht die zukünftige Herrlichkeit, sondern der Besitz der v. 5 erbetenen Weisheit und Erkenntnis Gottes. Erinnert man sich nun daran, dass diese keine theoretische, sondern praktische Gotteserkenntnis ist, so viel wie Gottesfurcht [3]), so springt in die Augen, wie nahe sich mit dem Gedanken unserer Stelle die wiederholten Äusserungen aus Sirach berühren, in denen φόβος κυρίου als der eigentliche Gegenstand des Rühmens (καύχημα) bezeichnet wird. Dass diese Ausführungen thatsächlich dem Jakobus im Sinne gelegen sind, ergiebt sich mit zwingender Gewissheit aus Sir. 10, 21—11, 1. Besonders ist v. 21 zu beachten: *π λ ο ύ σ ι ο ς καὶ ἔνδοξος καὶ π τ ω χ ὸ ς τὸ κ α ύ χ η μ α αὐτῶν φόβος κυρίου.* Dass diese Gottesfurcht identisch ist mit dem, was Jer. 9, 23 *συνίειν κύριον* nennt, sagt Sir. 10, 22: *οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετόν.* Vollständig aber die gleichen Begriffe wie Jac. 1, 9 bietet Sir. 11, 1: *σοφία τ α π ε ι ν ο ῦ ἀ ν υ ψ ώ σ ε ι κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν* [4]). Von hier aus wird es nun auch möglich sein, v. 10 zu verstehen.

1, 10. 11

Zunächst ist zu beachten, dass wenigstens in den parallelen Gedankengängen des Sirach nicht der geringste Grund vorliegt,

1) Sir. 3, 19. 10, 15. 11, 1 etc.
2) ταπεινὴ καὶ ἀκατάστατος οὐ παρεκλήθης.
3) Job. 28, 28. Ps. 110, 10. Prov. 1, 7. 9, 10. Sir. 1, 12. 16. 18. 24 etc.
4) Vgl. Test. Jos. 18.

zu πλούσιος nicht ὁ ἀδελφός zu ergänzen; es steht damit nicht anders wie mit der selbstverständlichen Ergänzung von καυχάσθω. Ist nun der Gedankengang unsrer Stelle offenbar durch Jer. 9, 22 f. bestimmt, so ist nicht daran zu denken, dass in v. 10 das Sichrühmen im Unterschied von v. 9 ironisch aufzufassen sei; also in dem Sinne, dass der Reiche aufgefordert werde, sich seiner im Folgenden beschriebenen Erniedrigung zu rühmen. Unter ταπείνωσις ist nur an die entsprechende Äusserung der σοφία und des φόβος θεοῦ bei dem Reichen zu denken. Das ergiebt sich zum Überfluss aus Sir. 3, 18: ὅσῳ μέγας εἶ, τοσούτῳ ταπείνου σεαυτὸν καὶ ἔναντι κυρίου εὑρήσεις χάριν. 7, 17: ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ [1]). In dieser Bethätigung seiner Weisheit und Gottesfurcht soll der Reiche den Gegenstand seines Rühmens sehen, da ja dasjenige, dessen sich die Reichen sonst zu rühmen pflegen [2]), seiner Vergänglichkeit wegen nicht dazu geeignet ist.

Die zur Beschreibung der Vergänglichkeit des Irdischen verwandten, für die Anschauung des Orients höchst passenden Bilder finden sich in den manigfaltigsten Variationen in der jüdischen Litteratur [3]). Dass der Verfasser speziell Jes. 40, 7 f. im Auge gehabt habe, ist unrichtig. Die Worte ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν berühren sich freilich nahe mit

1) Vgl. auch den Sinnspruch Hillels: „Meine Demut ist meine Grösse, und meine Grösse ist meine Demut". Midr. Wajikra r. par. 1. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. 1878. S. 33.

2) Ausser Jer. 9, 23 vgl. noch Ps. 48, 7. Sir. 10, 29.

3) Vgl. z. B. Job. 14, 2. 15, 30—33. Ps. 36, 2. 89, 5 f. 101, 5. 12. 102, 15. 128, 6. Jes. 40, 7 f. 51, 12. Test. Sim. 3: ὁ μὲν φθονούμενος πάντοτε ἀνθεῖ, ὁ δὲ φθονῶν μαραίνεται. Ap. Bar. 82, 7: et meditamur, pulchritudinem decoris earum, cum ipsae in pollutionibus conversentur, sed sicut herba marcescens arescent. Besonders aber die dem ganzen Gedankengange bei Jakobus nahe verwandte Ausführung: Philo, de sacrificantibus 10, Mang. II, 258: ἔστω δή, φησί, μόνος θεὸς αὔχημά σου καὶ μέγιστον κλέος, καὶ μήτ' ἐπὶ πλούτῳ, μήτ' ἐπὶ δόξῃ, μήθ' ἡγεμονίᾳ, μήτε σώματος εὐμορφίᾳ, μήτε ῥώμῃ ἢ τοῖς παραπλησίοις ἐφ' οἷς εἰώθασιν οἱ κενοὶ φρενῶν ἐπαίρεσθαι, σεμνυνθῇς, λογισάμενος ὅτι πρῶτον μὲν ἀμέτοχα ταῦτ' ἐστὶ τῆς ἀγαθοῦ φύσεως, ἔπειτα δὲ ὅτι καὶ ὀξεῖαν ἔχει τὴν μεταβολήν, μαραινόμενα τρόπον τινὰ πρὶν ἀνθῆσαι βεβαίως

ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν. Aber nicht bloss sind diese Gedanken in vielen Parallelstellen vorhanden — freilich nicht so neben einander stehend wie hier —, sondern auch das, was bei Jakobus ihnen vorausgeht (ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι) und was ihnen folgt (καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο), macht den Eindruck, aus einem ganz anderen Zusammenhange zu stammen. Ausserdem hat die Vorstellung, dass der Mensch selbst verwelkt, wie er Jac. 1, 10 und 11 ausgesprochen wird, wohl seine Parallelen in mehreren der oben zitierten Stellen, nicht aber in Jes. 40. Endlich und hauptsächlich hat der Gedanke bei Jac. 1 und Jes. 40 nur eine allgemeine Verwandtschaft. Gras und Blume ist bei Jesaja Bild von πᾶσα σάρξ, Job 15, 30 dagegen vom Reichen [1]). Mit dieser Stelle [2]) hat Jakobus ferner die Vorstellung von dem Glutwind gemein, der die Pflanze vertrocknet, speziell den Begriff μαραίνεσθαι. Dagegen fehlt in beiden Job-Stellen χόρτος; es ist dem Jakobus durch die vielen anderen Parallelen in den Sinn gekommen. Der mit dem Sonnenaufgang schon sich erhebende Glutwind, sowie das παρέρχεσθαι erinnert an Ps. 89, 5 f. [3]). Für andere Wendungen fehlt es nicht an Parallelen, wenn auch nicht gerade in Stellen von gleichem Gedankengang [4]). Doch halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass Jakobus noch auf andere, nicht erhaltene Stellen zurückgeht, wo in der Beschreibung

1) Vgl. v. 28 u. 29.

2) τὸν βλαστὸν αὐτοῦ μαράναι ἄνεμος, ἐκπέσοι δὲ αὐτοῦ τὸ ἄνθος.

3) τὸ πρωὶ ὡσεὶ χλόη παρέλθοι, τὸ πρωὶ ἀνθήσαι καὶ παρέλθοι.

4) Zu ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι vgl. Jona 4, 8: καὶ ἐγένετο ἅμα τῷ ἀνατεῖλαι τὸν ἥλιον καὶ προσέταξεν ὁ θεὸς πνεύματι καύσωνι συγκαίοντι; Aseneth 3: καὶ καύσων μέγας ἐστὶ τοῦ ἡλίου. Oft findet sich καύσων; vgl. besonders Job 27, 21. Zu ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ vgl. Ps. 49, 2. 92, 1. Thren. 1, 6. 4 Macc. 8, 4. Ps. Sal. 2, 21. 17, 47. Test. Abr. 98, 1; zu ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται Sap. 3, 3: καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα. Übrigens teile ich die textkritischen Bedenken gegen ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ, die zu Konjekturen wie ἐμπορίαις, εὐπορίαις, ἐπιπρεπείαις und noch weniger glücklichen geführt haben (vgl. Baljon, de brief van Jakobus, Theologische Studiën 1891 S. 377 f.), nicht. Den Kommentar bietet 4, 13 ff. Auch dort wird beschrieben, wie der Reiche auf seinen Handelswegen, mitten in seiner erfolgreichen Thätigkeit „verwelkt".

der Vergänglichkeit des Reichen auch die zuletzt genannten Züge vorgekommen sind.

Es ist wohl im Auge zu behalten, dass v. 10f. nicht bloss von der Vergänglichkeit des Reichtums die Rede ist, sondern von dem Vertrocknen des Reichen selbst. Die Schilderung, die davon gegeben wird, hat ihre nächste Parallele an der Beschreibung von dem Elend Hiobs, der ja auch als reicher Mann geschildert wird [1]. Dass in der That Jakobus an Hiob gedacht hat, ist einerseits dadurch nahe gelegt, dass es sich hier nicht um einen gottlosen Reichen handelt, sondern um einen solchen, der sich seiner Demut vor Gott rühmen kann; als ein solcher wird auch Hiob geschildert [2]. Dazu kommt, dass auch Jac. 5, 11 der Leiden Hiobs gedacht wird, die gerade als Prüfungen für die Frommen sich oft wiederholen [3].

1, 12 Die Behauptung, der Zusammenhang stelle die Leiden des Reichen nicht unter diesen Gesichtspunkt, ist allerdings begreiflich, wenn man, wie meistens, in v. 12 auf einmal von etwas Anderem geredet findet, als wovon unmittelbar vorher die Rede war, nämlich nicht von dem *ἀδελφὸς πλούσιος* aus v. 10f., sondern von dem *ἀδελφὸς ταπεινός* v. 9. So verbreitet diese Erklärung ist, so unhaltbar ist sie. In v. 9 war nicht einmal vom Leiden des Armen die Rede, sondern nur von dem, was sein Ruhm sein soll, Weisheit und Gottesfurcht. Die Behauptung, dass hier der Gedanke von v. 2 wieder aufgenommen werde, ist schon damit widerlegt. Gerade wie 5, 11 eine Seligpreisung ausgesprochen wird über die, welche wie Hiob gelitten haben, so auch hier. Dass damit an Job 5, 17: *μακάριος δὲ ἄνθρωπος ὃν ἤλεγξεν ὁ κύριος*, angespielt wird, ist klar. Wenn man aber behauptet, dass sonst im Jakobusbriefe der Reiche keineswegs in Parallele zu Hiob gesetzt, sondern in einer Weise geschildert werde, welche an Sir. 13, 3 erinnere [4], so übersieht man, dass gelegentlich auch in Sirach eine andere Beurteilung von Reichtum

1) Job. 1, 3. 42, 12f. etc. Vgl. auch das Zitat aus Philo S. 26 not. 3.

2) Job. 1, 1: *καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής.*

3) Job. 8, 6ff. Ps. 21. 38. 101 etc.

4) *πλούσιος ἠδίκησε . . . πτωχὸς ἠδίκηται.* 13, 17 (18): *τίς εἰρήνη ὑαίνῃ πρὸς κύνα; καὶ τίς εἰρήνη πλουσίῳ πρὸς πένητα;* 13, 19 (20).

und Armut stattfindet [1]); sondern dass sich gerade in diesem Buche eine Seligpreisung des Reichen findet, auf die offenbar Jakobus zurückgeht, nämlich 34, 8—10: *μακάριος πλούσιος ὃς εὑρέθη ἄμωμος, καὶ ὃς ὀπίσω χρυσίου οὐκ ἐπορεύθη. τίς ἐστι; καὶ μακαριοῦμεν αὐτόν, ἐποίησεν γὰρ θαυμάσια ἐν λαῷ αὐτοῦ· τίς ἐδοκιμάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ἐτελειώθη; καὶ ἔστω εἰς καύχησιν.* Die Verwandtschaft dieser Stelle mit Jac. 1, 10—12 in Gedanken und Wortlaut, ist so stark, dass eine direkte Verwendung nicht zweifelhaft sein kann [2]), was natürlich die Verschiedenheit der Gedanken in Sir. und Job nicht ausschliesst.

Von der Folge der Bewährung des Reichen in den schweren Prüfungsleiden heisst es: *λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.* Wenn man hierbei an das denken dürfte, was Hiob nach ausgestandener Not vom Herrn erhielt, so läge es nahe, den Kranz zu deuten nach Ps. 8, 6—8. Allein *τῆς ζωῆς* legt den Gedanken an den Lohn im ewigen Leben näher. Auch bei Hiob bezog man später die Wendung 42, 10 auf die doppelte Vergeltung in jener Welt [3]). Es liegt hier die Vorstellung vom Leiden als einem Kampfspiele vor, wie das 4 Macc. 17, 11—16 besonders anschaulich dargestellt wird. Dort werden die Sieger in dem Kampfe von der *θεοσέβεια* gekränzt; der Siegespreis aber, den sie errungen haben, ist *ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ* [4]). Der gleiche Gedanke in zum Teil noch näherer Verwandtschaft mit unserer Stelle wird Sap. 5, 15 f. ausgesprochen: *δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν . . . . διὰ τοῦτο λήψονται . . . τὸ*

---

1) 13, 23: *ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος ᾧ μή ἐστιν ἁμαρτία, καὶ πονηρὰ ἡ πτωχεία ἐν στόματι ἀσεβοῦς.*

2) Der hier ausgesprochene Gedanke findet sich auch sonst in der jüdischen Litteratur; vgl. z. B. Midr. Schemot rabba par. 31 (Wünsche, Bibliotheca rabbinica S. 235): „Heil dem Menschen, der in seiner Versuchung besteht; es giebt kein Geschöpf, welches Gott nicht versucht. Er versucht den Reichen, ob seine Hand offen gegen die Armen sei. Besteht der Reiche in seiner Versuchung und ist wohlthätig, siehe, so geniesst er sein Geld in dieser Welt und das Kapital verbleibt ihm in jener Welt, und der Ewige errettet ihn von dem Strafgericht der Hölle".

3) Midr. Schemot r. par. 31. Vgl. die Ausführungen zu 5, 11.

4) Vgl. auch 9, 8. 24. 11, 18.

διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου. Übrigens findet sich dieses Bild sehr oft in den mannigfaltigsten Variationen [1]).

Heisst es nun in Beziehung auf diesen Kranz des Lebens mit einer 2, 5 sich wiederholenden Wendung: *ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, so legt zunächst das Fehlen eines ausdrücklich genannten Subjekts die Vermutung nahe, dass Jakobus hier in den Wortlaut einer Stelle einbiege, wo jenes Fehlen durch den Zusammenhang bedingt war, während hier seit v. 8 von Gott nicht die Rede gewesen ist. Da nun eine solche Stelle bis jetzt nicht aufgetrieben ist, so wird man sich damit begnügen müssen, den Urprung der dort gebotenen Gedanken nachzuweisen. *οἱ ἀγαπῶντες αὐτόν* (sc. *θεόν, κύριον*) ist eine besonders häufig angewandte Bezeichnung für die frommen Israeliten [2]), eine Parallele zu dem nicht weniger gebrauchten *φοβούμενοι κύριον* [3]). Wo aber findet sich die Stelle, in der Gott ausdrücklich den in der Versuchung Ausharrenden den Kranz des Lebens verheissen hat? Offenbar Zach. 6, 14, wo es in einer feierlich mit *τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ* eingeleiteten Rede Gottes heisst: *ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσι.* Das Zusammentreffen mit Jac. 1, 12 in zwei so charakteristischen Ausdrücken kann doch kaum zufällig sein. Im hebräischen Texte ist freilich etwas ganz anderes zu lesen [4]). Daraus

---

1) Sir. 1, 16. 6, 30. 15, 6. Test. Benj. 4. In ein anderes Gebiet fällt der *στέφανος τῆς δικαιοσύνης* Test. Levi 8. Ap. Bar. 32, 4. Heraclit. IV, 29—33: *νενίκηκα ἡδονάς, νενίκηκα χρήματα κτλ., κατὰ τούτων ὁ ἀγών· καὶ αὐτὸς ἐστεφάνωμαι ἐμαυτῷ ἐπιτάττων.* Aristeas 63, 8: *θεοῦ σου στέφανον δικαιοσύνης δεδωκότος.* Philo, Legis allegor. II, 26, Mang. I, 86: *τὴν ὁριομάχον οὖν γνώμην ἀντίταττε, καὶ κάλλιστον ἀγῶνα τοῦτον διάθλησον, καὶ σπούδασον στεφανωθῆναι κατὰ τῆς τοὺς ἄλλους ἅπαντας νικώσης ἡδονῆς καλὸν καὶ εὐκλεᾶ στέφανον, ὃν οὐδεμία πανήγυρις ἀνθρώπων ἐχώρησε*; ibid. III, 23, Mang. I, 102: *ἆρά γε οὐχ ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς.*

2) Ps. 144, 20. Sir. 1, 8. 31, 16. Tobit. 13, 14. 14, 7. Bel et Drac. 38. 1 Macc. 4, 33. Ps. Sal. 4, 29. 6, 9. 10, 4. 14, 1. Test. Benj. 3. 4. Isasch. 7. Hen. 108, 8. Test. Abr. 79, 20. Apoc. Eliae (zitiert 1 Cor. 2, 9).

3) Vgl. z. B. Sir. 4, 15. 16.

4) „Die Kronen aber (nämlich die, welche nach v. 10 u. 11 durch den Propheten aus dem Silber und Gold gefertigt sind, das Heldai ihm

folgt nur, dass auch die Schrift, auf welche Jakobus möglicherweise hier angespielt hat, hellenistischen Ursprungs gewesen sein wird.

1, 13 Ganz wie bei v. 5 und 9 wird mit v. 13 scheinbar unmotiviert ein neuer Gedanke eingeführt. Freilich dass *πειράζειν* hier in anderem Sinne gebraucht würde als in v. 12 und 2 ist von vorn herein unwahrscheinlich. Auch ist es nicht richtig, wenn man die in v. 2 gegebene Beurteilung der Versuchung, wonach man sich darüber freuen soll, nahezu unvereinbar findet mit der in v. 13 ff., wo die Versuchungen auf die böse Lust zurückgeführt werden. Denn die Freude gilt auch v. 2 ff. nur der Versuchung, sofern sie bestanden wird, wie denn auch in 4 Macc. nur der siegreiche Kampf des *εὐσεβὴς λογισμός* gegen die *πάθη* für die Märtyrer Anlass zur Freude ist. — Trotzdem bleibt bestehen, dass die Anknüpfung von v. 13 an das Vorhergehende eine ziemlich lose und durch den Gedankengang kaum motivierte ist. Es ist indess möglich, die für den Verfasser vorhandenen Verbindungsfäden bloss zu legen.

Der in v. 13—18 ausgeführte Satz, Gott sei nicht der Urheber der Sünde, der besonders von Philo reich variiert wird [1]), war Jakobus durch die Schrift, an die er sich besonders häufig anschliesst, durch Sirach nahe gelegt. Es ist vielleicht des Beachtens wert, dass sich unmittelbar an eine Ausführung, welche von den Segnungen, die der *φοβούμενος κύριον* durch die göttliche Weisheit erhält, handelt und dabei auch des *στέφανος ἀγαλλιάματος* gedenkt [2]), der Gedanke sich anschliesst, dass den Sündern, welche diese Güter nicht erlangen, kein Recht zusteht zu der Behauptung, Gott habe sie in Sünde und Verderben ge-

---

als Gabe des Tobia und Jedaja übergeben hat) sollen zum Andenken an Heldai, an Tobia und Jedaja . . . . im Tempel Jahves bleiben".

1) De profugis 15, Mang. I, 557: *ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς, ὡς ἔφην, οἱ τῶν κακιῶν εἰσὶ θησαυροί, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν. ὃς ἂν οὖν καταφύγῃ, τόδ' ἔστιν, ὃς ἂν τῶν ἁμαρτημάτων μὴ ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸν θεὸν αἰτιᾶται, κολαζέσθω . . . . δυσίατος δὲ ἢ παντελῶς ἀνίατος μῶμος, τὸ φάσκειν καὶ κακῶν αἴτιον εἶναι τὸ θεῖον.* Quod deterius potiori insid. 32, Mang. I, 214: *οὐ γάρ, ὡς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν, τὸν θεὸν αἴτιον κακῶν φησὶ Μωϋσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας, συμβολικῶς τὰ ἡμέτερα παριστὰς ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἑκουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς.*

2) 15, 6.

bracht [1]. Ein gleicher Gedankenfortschritt besteht zwischen Jac. 1, 12 und v. 13 ff. Aber er ist freilich viel weniger klar herausgearbeitet. Dieses liegt auch daran, dass statt des unmisverständlichen *πλανᾶν* Sir. 15, 12 das mehrdeutige *πειράζειν* gebraucht ist. Nach der Ansicht des Jakobus gehen auch die *πειρασμοί*, an die er bei den Ausführungen in v. 2—4. 10—12 gedacht hat, nicht von Gott aus, sondern vom Bösen und haben geradezu den Zweck, den Frommen zur Übertretung der göttlichen Gebote zu veranlassen. Diese Anschauung bedarf bei den Versuchungen, welche 4 Macc. berichtet werden, keine weitere Begründung; ebenso wenig bei Hiob, wo es der Satan ist, in dessen Hand der von ihm verklagte Fromme gegeben wird [2]. Aber auch bei Abraham steht es nicht anders. Dem Judentume einer gewissen Richtung war der Bericht Gen. 22, 1: *ὁ θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβραάμ* anstössig. So ist denn im Jubiläenbuche c. 17 diese Geschichte ganz nach dem Vorbilde der Geschichte Hiobs umgeändert: „Und es geschah in der 7. Woche, im 1. Jahre, im 1. Monate dieses Jubiläums, am 12. des Monates, wurden in den Himmeln einige Worte über Abraham gesprochen, dass er gläubig sei in allem, was der Herr mit ihm rede, und dass er ihn liebe und in aller Anfechtung treu sei. Da kam der Oberste Mastema [3] und sprach vor Gott: Siehe, Abraham liebt und schätzt seinen Sohn Isaak mehr als alles. Sage zu ihm, er solle ihn als Brandopfer auf dem Altar darbringen.“ Im Midr. Bereschith r. sind die Dienstengel die Urheber der Versuchung Abrahams [4], und nachher bei der Opferung selbst tritt Samael auf, um zuerst Abraham und sodann Isaak in der Versuchung zu Fall zu bringen [5]. Gerade die Diener Gottes

---

1) 15, 11—13: *μὴ εἴπῃς ὅτι διὰ κύριον ἀπέστην· ἃ γὰρ ἐμίσησεν, οὐ ποιήσεις. μὴ εἴπῃς ὅτι αὐτός με ἐπλάνησεν· οὐ γὰρ χρείαν ἔχει ἀνδρὸς ἁμαρτωλοῦ. πᾶν βδέλυγμα ἐμίσησεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἔστιν ἀγαπητὸν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.*

2) Job 1, 7—12. 2, 1—7. Als direkte Feindseligkeit des Satan gegen Hiob fasst die spätere jüdische Theologie diese Geschichte auf. Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 836.

3) Bezeichnung Satans; vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 386. 418.

4) Bei Wünsche, Bibl. rabb. S. 262. 5) Ebd. S. 266.

werden vom Teufel und den bösen Geistern verführt. In diesem Sinne ist Sir. 2, 1 zu verstehen: *τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ, ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν.* Von solchen Versuchungen des *Βελίαρ, διάβολος, σατανᾶς, ἄρχων τῆς πλάνης* und seiner Geister wissen die Testamente der zwölf Patriarchen viel zu erzählen [1]).

Die Worte nun, durch welche die Forderung, keiner solle auf Gott seine Versuchungen zurückführen, erläutert werden soll: *ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα,* sind bis heute ihrer ersten Hälfte nach unverständlich geblieben. Das Verhältnis der beiden Sätze zu einander wird falsch gefasst, wenn der zweite „die Folge des vorhergehenden und den scharfen Gegensatz zu *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*“ bieten soll. Das verbietet schon das *δέ*, welches den Gegensatz zu der ersten Satzhälfte ausdrückt. Die Behauptung, Gott selbst versuche keinen, kann nicht in Gegensatz treten zu einem Satz wie „Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen“, vielmehr läge dann hier eine vollkommene Tautologie vor; aber auch nicht zu „Gott ist unversuchlich durch Übel, bezw. Böses“, was dann so viel heissen soll als „Bösem fremd oder von Übeln unbetroffen“, denn wie kann dem der Satz gegenübergestellt werden, Gott selbst versuche keinen? Dieser setzt eine Äusserung voraus, in der vom Versuchtwerden durch andere die Rede gewesen. Das ist nun aber bei den Worten *ὁ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν* nicht der Fall, da durch das *α* privativum gerade das Versuchtwerden durch *κακοί* oder *κακά* negiert wird. Will man sich nicht zu einer Konjektur entschliessen, welche diese Negation beseitigt, so weiss ich mit dem vorliegenden Texte nichts anzufangen. Andernfalls würde Jakobus denen, die auf Gott die Versuchung und die dadurch an den Tag getretene Sünde zurückführen wollen, zurufen, Gott werde von Bösen versucht und durch solches Versuchtwerden gekränkt [2]), er selbst aber versuche keinen. Wie die unverständliche Lesart entstanden, würde leicht zu erklären sein. Man vermutete hier eben nicht von Versuchungen zu lesen,

---

1) Test. Rub. 2 f. Juda 19. Isasch. 7. Dan 1. 5. Napht. 8. Asser 6. Benj. 3. 5. 6. 7.

2) Ex. 17, 2. 7. Deut. 6, 16. 33, 8. Ps. 77, 18. 41. 56. 94, 9. 105, 14. Jes. 7, 12. Judith 8, 12. Sir. 18, 22. Sap. 1, 2.

welche von den Menschen ausgehen, sondern nur von solchen, die sie erfahren; obwohl doch beides eng zusammengehört. Das Versuchen Gottes von Seiten der Menschen ist immer Folge eines Versuchtseins der Menschen durch den Teufel.

1, 14 Dem Satze, dass keiner sagen dürfe, *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*, stellt Jakobus energisch gegenüber: *ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας*. Schon diese offenbare Gegenüberstellung zeigt, dass die gewöhnlich befolgte Konstruktion, bei der man *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας* mit den folgenden Partizipien *ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος* verbindet, nicht angeht. Was man für sie vorbringt — die Partizipien würden sonst zu sehr nachschleppen und ihre nähere Bestimmung erst durch eine Ergänzung wie *ὑπ᾽ αὐτῆς* erhalten — ist eine jener formalistischen Reflexionen, an denen unsre Exegese krankt und die jede Bedeutung verlieren, wenn eine Parallelstelle den Gedanken aufgeklärt hat. Es wird sich unten zeigen, dass das Herauslocken und Ködern nicht von der *ἐπιθυμία* ausgeht. Es liegt in der Natur der Sache, dass, wo Jakobus den Frevel zurückweisen will, der Gott für die Sünde verantwortlich macht, er nicht auf den letzten Grund der Versuchung, den Teufel und seine Engel, zurückgeht, sondern auf den menschlichen Anteil daran. Ohne diesen würde es zu einer Versuchung, wie sie der v. 13 redend Eingeführte im Auge hat, garnicht kommen, denn *τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς οὐκ ἔστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ* [1]). Andererseits hat Gott den Menschen frei erschaffen und in seine Hand gelegt, ob er sich zum Bösen oder zum Guten wenden will [2]). Es gilt eben nur, die Sinne mit ihren natürlichen Regungen im Zaume zu halten, wie es Test. Isasch. 4 von dem *ἐν ἁπλότητι καὶ εὐθύτητι καρδίας* Wandelnden so

1) Test. Benj. 6.

2) Sir. 15, 14—17: *αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησε ἄνθρωπον, καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ. ἐὰν θέλῃς, συντηρήσεις ἐντολὰς καὶ πίστιν ποίησαι εὐδοκίας. παρέθηκέ σοι πῦρ καὶ ὕδωρ, οὗ ἐὰν θέλῃς ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου. ἔναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος, καὶ ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ δοθήσεται αὐτῷ.* Tanchuma Pikkude 3: „Gott entscheidet über alle Schicksale, unter welchen der Mensch ins Dasein tritt; aber ob er gerecht oder gottlos sein werde, dies bestimmte er nicht voraus, sondern giebt es in die Hand des Menschen allein nach Deut. 30, 15“. Weber a. a. O. S. 208.

anschaulich beschrieben wird, dann haben die Geister der Verführung keine Macht, sondern fliehen samt ihrem Meister[1]). Anders dagegen, wenn der Mensch seiner *ἐπιθυμίαι* nicht Herr bleibt, sondern sich herauslocken und ködern lässt. Das mit *ἐξελκόμενος* gegebene Bild beruht auf der Vorstellung, dass sich der Mensch in einem Hause befindet, aus dem er herausgeholt werden soll. Das knüpft offenbar an Gen. 4, 7 an: „Wenn du nicht recht handelst, so lauert die Sünde vor der Thür, und nach dir geht ihr Verlangen, du aber sollst Herr werden über sie". Die LXX giebt einen ganz anderen Sinn wieder; es handelt sich hier also um Vorstellungen, die nicht auf hellenistischem Gebiete entstanden sind. Dem entspricht auch die Verwendung von Gen. 4, 7 in der rabbinischen Litteratur, wo die Sünde auf den יצר רע gedeutet wird[2]). Vielleicht ist durch dieses Wort nicht unbeeinflusst die Vorstellung von der Verführung der Eva in der Apoc. Mosis, wo Satan in Gestalt eines Engels vor der Thür des Paradieses lauert, bis sie ihm von Eva geöffnet wird, die er dann ködert[3]).

Betrachtet man die Äusserungen des Jakobus auf dem Hintergrunde dieser Vorstellungen, so kann nicht die *ἐπιθυμία* das Subjekt von *ἐξέλκειν* und *δελεάζειν* sein, sondern nur das böse Prinzip ausserhalb des Menschen. Jakobus kann dieses hier nicht als die *ἁμαρτία* vorgestellt haben in Anschluss an Gen. 4, 7, da diese ja erst von der *ἐπιθυμία* geboren wird, sondern als den Teufel, auf den auch 4, 7 hinweist: *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.*

1, 15 Von hier aus kann nun auch die weitere Ausführung des Bildes in v. 15 eine deutliche Erklärung finden. Nach der herkömmlichen Deutung ist die sündige Lust die Mutter, der Wille des Menschen aber „das männliche Prinzip, das sie zur bösen

---

1) Test. Dan. 5: *φυλάξατε τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου . . ., ἵνα φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ.* Napht. 8: *ἐὰν ἐργάσησθε τὸ καλὸν . . . . ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* Isasch. 7, Benj. 5.

2) Vgl. Sifre 82b bei Weber a. a. O. S. 209 f. und Bereschith r. par. 22. in Wünsches bibl. rabb. S. 101 f.

3) c. 19: *θέλων εἰς τέλος δελεάσαι καὶ ἀπολέσαι με.* c. 26: *ὧν σὺ ἐδελέασας ἐν τῇ κακίᾳ σου καὶ ἐποίησας αὐτοὺς ἐκβληθῆναι ἐκ τοῦ παραδείσου.*

That befruchtet". Aber sollte dann nicht vielmehr der Wille der Empfangende sein müssen, und die sündige Lust das befruchtende Prinzip? Die Vorstellung des Jakobus, schon nach dem Gesagten unmissverständlich, wird ganz klar, wenn die bereits oben angeführten Ausführungen der Testamente der 12 Patriarchen genauer verglichen werden. Auch dort ist von einem Geschwängertwerden der *διάνοια* die Rede; aber nach Benj. 7 ist Beliar der Schwängernde [1]). Noch deutlicher wird die Sache Rub. 2f. vorgestellt. Danach entsprechen den sieben *πνεύματα τῆς ζωῆς, ὁράσεως, ἀκοῆς, ὀσφρήσεως, λαλιᾶς, γεύσεως, σπορᾶς* sieben von Beliar ausgehende *πνεύματα τῆς πλάνης*, nämlich die *πορνείας, ἀπληστείας, μάχης, ἀρεσκείας καὶ μαγγανείας, ὑπερηφανείας, ψεύδους, ἀδικίας* [2]). Diese Geister sehen es ab auf Vermischung mit jenen Geistern des Menschen, den Sinnen [3]). Man sieht leicht, dass diese ganze Vorstellung auf die in der jüdischen Litteratur unendlich viel variierte von der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern zurückgeht [4]). Vielleicht darf man auch die jüdischen Anschauungen von den fortdauernden geschlechtlichen Nachstellungen der im Dunkel und in der Wüste lebenden Dämonen herbeiziehen, vor denen sich die Jungfrauen dadurch hüten, dass sie das väterliche Haus nicht verlassen [5]); es ist dieses ein Beitrag zur Erklärung des mit *ἐξελκόμενος* v. 10 verwendeten Bildes. Zugleich ist daran zu erinnern, dass die jüdische Theologie die Verführung der Eva geradezu als Schwängerung durch die Schlange auffasste [6]). Dass es sich hier

---

1) *πρῶτον συλλαμβάνει ἡ διάνοια διὰ τοῦ Βελίαρ.* Die verwandte Stelle Rub. 3: *συλλαβοῦσα γὰρ ἡ διάνοιά μου τὴν γυναικείαν γύμνωσιν,* stellt den Vorgang etwas anders dar; aber auch hier ist die weibliche Nacktheit nur Mittel in der Hand Beliars.

2) Vgl. die weitere talmudische Entwickelung dieses Gedankens bei Gfrörer, Geschichte des Urchristentums I, 1. 1838. S. 403.

3) Rub. 3: *τούτοις τοῖς πνεύμασι συμμίγνυνται τὰ πνεύματα τῆς πλάνης.* 4) Gen. 6, 1 ff. Hen. 6 ff. Test. Rub. 5.

5) 4 Macc. 18, 7 f.: *ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἁγνὴ καὶ οὐχ ὑπερέβην τὸν πατρικὸν οἶκον, ἐφύλασσον δὲ τὴν ᾠκοδομημένην πλευράν. οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας, φθορεὺς ἐν πεδίῳ, οὐδ' ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις.*

6) Midr. Bereschith r. par. 18 zu Gen. 2, 25. 3, 1 bei Wünsche,

nicht um luftige Hypothesen handelt, ergiebt sich aufs deutlichste aus der Verwendung dieser Vorstellungen bei Philo. Geradezu in Anschluss an Gen. 6, 4 führt er den Gedanken aus, dass, so lange die reinen Strahlen der göttlichen *φρόνησις* in der Seele leuchten, durch welche der Weise Gott und die göttlichen Kräfte sieht, keiner von den Lügenengeln in den *λογισμός* kommt. *Ὅταν δὲ ἀμυδρωθὲν ἐπισκιασθῇ τὸ διανοίας φῶς, οἱ τοῦ σκότους ἑταῖροι παρενημερήσαντες, πάθεσι τοῖς κατεαγόσι καὶ τεθηλυμμένοις, ἃς θυγατέρας εἴρηκεν ἀνθρώπων, συνέρχονται καὶ γεννῶσιν ἑαυτοῖς, οὐ τῷ θεῷ· τὰ μὲν γὰρ οἰκεῖα τοῦ θεοῦ γεννήματα αἱ ὁλόκληροι ἀρεταί, τὰ δὲ συγγενῆ τῶν φαύλων αἱ ἀνάρμοστοι κακίαι.* Den *πάθη* bei Philo entsprechen die *ἐπιθυμίαι* bei Jakobus, und es ist nun wohl klar, dass es nicht der Wille des Menschen ist, der die sündige Lust, nachdem sie ihn sich dienstbar gemacht hat, schwängert, sondern das böse Prinzip, das die schwachen „weibischen" sinnlichen Triebe überwältigt. Umgekehrt sagt Philo, der dieses Bild vom Zeugen und Gebären bei Vorgängen des Geisteslebens ganz besonders oft verwendet [1]), von Gott und vom Logos aus, dass sie in den Mutterschoss der Seelen die Keime der Tugenden säen und so sie schwanger machen und gebären lassen [2]).

---

bibl. rabb. S. 81. Nach Sota 9a sprach die Schlange, als sie Eva verführte: „Ich will Adam töten und die Eva zum Weibe nehmen". Vgl. Weber a. a. O. S. 211. Mit dieser Ansicht gehört die andere zusammen, dass die Schlange vor der Verführung der Menschen menschliche Gliedmassen gehabt habe. Ap. Mos. 26: *ἐπὶ τῷ στήθι καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσει καὶ ὑστερηθήσει καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν σου. οὐκ ἀφεθήσεταί σοι ὠτίον οὔτε πτέρυξ οὔτε ἓν μέλος τῶν ἁπάντων ὧν σὺ ἐδελέασας.* Nach Hen. 69, 6 hat Gadreêl die Eva verführt. Vgl. auch Midr. Kohelet bei Wünsche, bibl. rabb. S. 140.

1) De mundi opif. 59, Mang. I, 40; de Cherubim 17, Mang. I, 149; sacrif. Abel. et Cain. 31, Mang. I, 183.

2) Leg. alleg. III, 63, Mang. I, 123: *οὐ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ εἰμι, τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγῆναι καὶ σπείρειν ἐν αὐτοῖς ἀρετὰς καὶ ποιεῖν ἐγκύμονας καὶ τικτούσας τὰ καλά . . . . ὁ θεὸς τὰς μήτρας ἀνοίγει, σπείρων ἐν αὐταῖς τὰς καλὰς πράξεις, ἡ δὲ μήτρα, παραδεξαμένη τὴν ἀρετὴν ὑπὸ θεοῦ, οὐ τίκτει τῷ θεῷ — χρεῖος γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ ὤν — ἀλλ' ἐμοὶ τῷ Ἰακὼβ υἱούς· ἐμοῦ γὰρ ἕνεκα ἔσπειρεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἀρετῇ τάχα, οὐχ ἑαυτοῦ. κτλ.* ibid. III, 51, Mang. I, 117: . . . *ὁ*

Die vom bösen Geiste geschwängerte *ἐπιθυμία* gebiert die Sünde, die Begierde wird zur That; vgl. Test. Benj. 7: *πρῶτον συλλαμβάνει ἡ διάνοια διὰ τοῦ Βελίαρ ὅτε τίκτει πρῶτον φθόνον, δεύτερον ἀπώλειαν;* desgleichen Test. Juda 14: *εἰ πάρεστι τὸ τῆς ἐπιθυμίας αἴτιον, πράσσει τὴν ἁμαρτίαν*[1]. In dem Bilde bleibend sagt Jakobus dann von der *ἁμαρτία*, dass sie *ἀποτελεσθεῖσα*[2]) den Tod gebäre. Auch für diesen Gedanken, der ganz dem entspricht, was z. B. Ap. Mos. 7 als Folge der Sünde Evas erzählt wird[3]), bieten die Testamente der zwölf Patriarchen den Kommentar. Zur Vollendung kommt die Sünde, wenn sie nicht nach der ersten That bereut und bekämpft wird, wie es von Ruben geschah, der c. 4 erzählt, dass er bis zur Stunde von seinem Gewissen gequält werde *περὶ τῆς ἁμαρτίας* und sich von da an vor jeder Sünde gehütet habe; in seiner Busse aber sei er von seinem Vater damit getröstet, er habe Gott für ihn angerufen, dass der todbringende Zorn vorübergehe. Nicht minder weist Test. Sim. 2 und besonders Gad 5 darauf hin, dass die Sünde tötliche Krankheit hervorgerufen habe, die nur durch Busse und fürbittendes Gebet geheilt sei. Dass es sich hier bei *θάνατος* nicht bloss um den leiblichen Tod handelt, sondern um den Verlust der *ἀθανασία*, ergiebt sich einerseits aus dem Gegensatz zu v. 12: *στέφανος τῆς ζωῆς*, andererseits aus der Beziehung des ganzen Bilderkomplexes zur Geschichte vom Sündenfall. Beachtenswert ist, dass auch für diesen Gedanken Philo insofern eine charakteristische Parallele darbietet, als von der *ἀρετή*, welche durch die von Gott befruchtete Seele geboren ist, ausgesagt wird, dass sie

---

σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ὀρθός . . . ἐὰν ὑπὸ πάθους μὴ μιανθῇ, καθαρεύσῃ δὲ πρὸς τὸν νόμιμον ἄνδρα, τὸν ὑγιῆ καὶ ἡγεμόνα λόγον, γόνιμον ἕξει, ψυχὴν καὶ καρποφόρον, φέρουσαν γένημα φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς συμπάσης ἀρετῆς. Gleiche Bilder in Anschluss an die Geschichte wiederholen sich oft; z. B. Quod deus immutabilis 2, Mang. I, 273; de Cherubim 12, Mang. I, 218.

1) Rub. 3: *εἰ μὴ γὰρ εἶδον ἐγὼ Βάλλαν λουομένην ἐν σκεπεινῷ τόπῳ, οὐκ ἐνέπιπτον εἰς τὴν ἀνομίαν τὴν μεγάλην. συλλαβοῦσα γὰρ ἡ διάνοιά μου τὴν γυναικείαν γύμνωσιν, οὐκ εἴασέ με ὑπνῶσαι, ἕως οὗ ἔπραξα τὸ βδέλυγμα.*

2) 3 Esra 5, 71.

3) *δι' ἧς* (sc. *Εὔας*) *καὶ ἀποθνήσκω.*

ihrerseits wieder die εὐδαιμονία gebäre[1]). Man sieht aus der Menge der Parallelgedanken, dass hier ein vielfach angebautes Gedankengebiet vorliegt.

Führt Jakobus die Folge der nicht bestandenen Versuchung bis zum θάνατος hinaus, so thut er es, um damit die Thorheit der von ihm widerlegten Meinung besonders deutlich zu machen. Denn dass Gott den Tod nicht geschaffen hat, dass dieser vielmehr durch den Teufel in die Welt gekommen ist, versteht sich von selbst[2]). Teufel und Mensch haben zum Zustandekommen des Resultates der nicht bestandenen Versuchung zusammengewirkt[3]), und zwar ist die nicht im Zaume gehaltene ἐπιθυμία Grund der Sünde[4]) und des Todes[5]).

1, 16 Nicht zu etwas Neuem geht Jakobus mit v. 16 über, was durch nichts angedeutet wäre, sondern wendet sich mit besonders dringlicher Anrede, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, an diejenigen, deren frevelhafter Behauptung, von Gott gehe die Versuchung zum Bösen aus, er die Thatsache gegenüber gestellt hat, dass es die eigene ungezügelte ἐπιθυμία ist, welche durch die Sünde zum Tode führt. Sie sollen sich nicht täuschen, wie es die sittenlosen Menschen mit ihren haltlosen Anschauungen thun[6]).

1, 17 Mit v. 17 ff. stellt Jakobus der von ihm bekämpften Anschauung und deren Konsequenzen die richtige gegenüber. Nur gute Gabe und vollkommenes Geschenk[7]) kommt von Gott herab[8]). Schwerlich wird man den Sinn des Verfassers treffen,

1) Legis allegor. II, 21, Mang. I, 81: ὅτι τέτοκεν ἡ ἀρετὴ τὴν εὐδαιμονίαν.

2) Sap. 1, 13. 2, 23 f.

3) Test. Dan 1: καὶ ἓν τῶν πνευμάτων τοῦ Βελίαρ συνήργει μοι.

4) Ap. Mos. 9: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας.

5) Sap. 1, 12: μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν, μηδὲ ἐπισπᾶσθε ὄλεθρον ἐν ἔργοις χειρῶν ὑμῶν. 4 Esra 3, 7. 20—22. Ap. Mos. 7. 19.

6) Jes. 44, 8. Sap. 2, 21: ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν. ἀπετύφλωσε γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν.

7) Zum Ausdruck vgl. v. 2 πᾶσαν χαράν.

8) Aristeas 52, 28 f.: τὸ δὲ κεχαριτῶσθαι πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ καλὸν δῶρον εἰληφέναι παρὰ θεοῦ τοῦτ᾽ ἔστιν κράτιστον; ibid. 53, 25: αὕτη (sc. ἀγάπη) δὲ θεοῦ δόσις ἐστίν· ἣν καὶ σὺ κέκτησαι πάντα περιέχων ἐν ἑαυτῷ τἀγαθά. Philo, de profug. 15, Mang. I, 557: παρὰ θεῷ δέ (εἰσι θησαυροὶ) μόνων ἀγαθῶν. Andere Parallelen aus Philo bei Mayor a. a. O. S. 53.

wenn man die gute Gabe gegenübertreten lässt dem von Gott Versuchtwerden. Nicht dieses, sondern die Folgen der nicht bestandenen Versuchung, Sünde und Tod, wären Gaben Gottes, wenn er es wäre, der die Menschen versuchte. Macht man sich das klar, so sieht man sofort, woran die Vorstellung in v. 17 anknüpft, nämlich an Gen. 1, 31: *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησε· καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν.* Hieran klingt Sir. 39, 33 an: *τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθά*[1]), vor allem aber Sir. 15, 13f., wo gerade im Anschluss an die Zurückweisung des Satzes, dass das Böse von Gott komme, gesagt wird: *πᾶν βδέλυγμα ἐμίσησεν ὁ κύριος . . . . αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ.* Was hier nur indirekt ausgesprochen wird, dass Sünde und Tod des Menschen nicht von dem Schöpfer herrühren, das wird dem *πλανᾶσθαι* der Frevler gegenüber Sap. 2, 23f. ausdrücklich ausgesprochen: *ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες,* desgleichen Sap. 1, 13f.: *ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων. ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου, οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς.* So sagt denn auch Jakobus mit spezieller Beziehung darauf, dass Gott den Menschen nicht der Sünde und dem Tode bestimmt hat, eitel gute und vollkommene Gabe komme von Gott, oder vielmehr in bedeutungsvoller Umschreibung: *ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φωτῶν*[2]).

---

1) Vgl. auch Tob. 4, 19: *αὐτὸς ὁ κύριος δίδωσι πάντα τὰ ἀγαθά.*

2) Für die Konstruktion vgl. 3, 15. — Der in den Worten *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον* vorliegende Hexameter ist kaum zufällig. Dass er keine abgerundete Sentenz ausspricht, kann nicht dagegen eingewendet werden. Das hätte nur etwas zu besagen, wenn Jakobus hier ausdrücklich ein Zitat geben wollte, was natürlich nicht der Fall ist. In seiner gerade an dieser Stelle poetisch gehobenen Rede fliessen ihm Worte aus einem poetischen Zusammenhange in die Feder. Wo diese Dichtung zu suchen ist, wird sich mit Sicherheit nicht ausmachen lassen. Das Nächstliegende ist, an die sibyllinischen Weissagungen zu denken. Den Gedankenkreisen der Fragmente aus Theophilus ad Autolycum II (vgl. Rzach a. a. O. S. 232—238, Fried-

Schon durch das blosse ἄνωθεν wird angedeutet, dass eine von Gott ausgehende Wirkung, welche den Tod bezweckt, nicht denkbar ist. Denn hierdurch wird der Ort, von dem die Gaben kommen, dem ᾅδου βασίλειον, dem Reiche der Toten, gegenübergestellt [1]). Diesem Gegensatze entspricht es nun, wenn Gott als πατὴρ τῶν φωτῶν bezeichnet wird. In welchem Sinne Gott hier πατήρ genannt wird, ergiebt sich schon aus 3, 9. Dort wird er als Vater der Menschen bezeichnet, die er nach seinem Ebenbilde gemacht hat. „Vater" dient also zur Bezeichnung des Schöpferverhältnisses Gottes zur Kreatur, wie Job 38, 28 [2]), Mal. 2, 10 [3]), und mit mehr oder weniger starker Beimischung anderer Momente auch Sir. 23, 1. 4. Sap. 14, 3. Ap. Mos. 32. 43. Test. Abr. 96, 22. Philo gebraucht durchweg ὁ πατὴρ τῶν ὅλων im Sinne von Schöpfer [4]). In den Sibyllinen tritt an Stelle von πατήρ das entsprechende γενετήρ [5]); ja, III, 278 wird Gott sogar bezeichnet als ἀθάνατος γενετὴρ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων. Diese griechische Vorstellung kann sich der Jude aneignen unter der Voraussetzung, dass die heidnischen Götter engelische Wesen seien [6]). Durch die Bezeichnung der Engel als בני האלהים = υἱοὶ θεοῦ [7]) ist die Vorstellung von Gott als dem Vater der Engel gegeben. Wie die Menschen nach Gottes Ebenbilde geschaffen sind, so die Engel aus der göttlichen Lichtsubstanz, dem Glanze der Schechina [8]). Diese Erörterung ist von Bedeu-

---

lieb S. 2–7) steht Jac. 1, 17 sehr nahe. Auch sonst hat Jakobus Berührung mit diesen Stücken; vgl. 3, 8 mit Fragm. III (Friedlieb: II), 32 f.

1) Sap. 1, 14. Zur Verbindung von ᾅδης und θάνατος vgl. Sap. 16, 13: σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις, καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις. Ps. 113, 25 f. Jes. 38, 18. Hosea 13, 14. Hades als Erbe der Sünder gegenüber dem ewigen Leben der Frommen: Ps. Sal. 15, 11. 15. 14, 6. 7. 16, 2.

2) τίς ἐστιν ὑετοῦ πατήρ; τίς δέ ἐστιν ὁ τετοκὼς βώλους δρόσου;

3) οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς;

4) Z. B. de profug. 16, Mang. I, 558: τοὺς τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν βλασφημεῖν ὑπομένοντας.

5) III, 296. 724. V, 284 f. 360. 498. 500.

6) Ps. 81, 6: θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.

7) Gen. 6, 2. Ps. 28, 1. Job 38, 7, wo LXX ἄγγελοι übersetzt.

8) Vgl. Gfrörer a. a. O. I, 1 S. 391.

tung für die Erklärung des Ausdrucks *πατὴρ τῶν φωτῶν*. Unter *τὰ φῶτα* sind natürlich die Himmelslichter verstanden [1]). Allein nicht bloss sind diese in der jüdischen Theologie als belebte mit Vernunft begabte Wesen gedacht [2]), welche Gott beständig loben und danken [3]), welche aber auch sündigen können und desshalb dem göttlichen Gerichte verfallen [4]); sondern die Vorstellungen von Sternen und Engeln laufen überhaupt durch einander. Die Stelle Jes. 14, 12 f.: *πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων . . . σὺ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου*, wurde auf den Fall Satans gedeutet. In Job 38, 7 sind „Morgensterne“ und „Gottessöhne“ Parallelbegriffe. Aseneth 14 wird von dem *ἑωσφόρος ἀστὴρ* geradezu gesagt: *ὁ ἀστὴρ οὗτος ἄγγελος καὶ κήρυξ ἐστὶ τοῦ φωτὸς τῆς μεγάλης ἡμέρας*. In Hen. 43, 1. 2. 46, 7 ist „Stern“ offenbar direkte Bezeichnung für die Engel. Von den verklärten Gerechten, die in die Gemeinschaft mit den Engeln eingehen [5]), ja geradezu Engel werden sollen [6]), heisst es Hen. 104, 2: „ihr werdet leuchten wie die Lichter (*ὡς τὰ φῶτα*) des Himmels“; Dan. 12, 3: *λάμψουσιν ὡς οἱ ἀστέρες*, und Ap. Bar. 51, 10: in excelsis illius mundi habitabunt et assimilabuntur angelis et aequabuntur stellis. Von der Art dieser himmlischen Lichtwesen gilt, dass sie „geistig, heilig, und im Genusse des ewigen Lebens“ sind [7]). Diese Art haben sie von ihrem Vater, der sein eigenes Wesen in ihnen ausgeprägt hat [8]). Der Ausdruck *πατὴρ τῶν φωτῶν* findet sich sonst, so weit ich urteilen kann,

---

1) Jer. 4, 23. Hen. 72, 1.

2) Hen. 72, 3. 75, 1—3. 82, 4. 10 ff. Ps. Sal. 18, 12—14. Vita Ad. 19.

3) Job 38, 7. Hen. 41, 7. 69, 24. Bar. 3, 34: *οἱ δὲ ἀστέρες ἔλαμψαν ἐν ταῖς φυλακαῖς αὐτῶν καὶ εὐφράνθησαν, ἐκάλεσεν αὐτοὺς καὶ εἶπον· πάρεσμεν· ἔλαμψαν μετ' εὐφροσύνης τῷ ποιήσαντι αὐτούς.*

4) Hen. 18, 13—16. 21, 1—6.

5) Hen. 39, 5. 104, 4. 6. 6) Hen. 51, 4.

7) Hen. 15, 4. Philo, de mundi opif. 24, Mang. I, 17: *τὰ δὲ αὖ μόνης κεκοινώνηκεν ἀρετῆς, ἀμέτοχα πάσης ὄντα κακίας, ὥσπερ οἱ ἀστέρες· οὗτοι γὰρ ζῶά τε εἶναι λέγονται, καὶ ζῶα νοερά, μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος ὅλος δι' ὅλων σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ.*

8) Ap. Bar. 54, 13: tu omnem fontem lucis apud te constituisti. Sap. 7, 22—30.

nur noch Apoc. Mosis 36, aber freilich nur in dem Cerianischen Texte [1]); ausserdem in der zweiten Rezension des Test. Abr. 111, 11. Dabei ist aber das Merkwürdige, dass an letzter Stelle der Titel *πατὴρ τοῦ φωτός* nicht Bezeichnung Gottes, sondern des Lichtengels ist. — Wenn Gott Vater der Himmelslichter ist, welche Torheit liegt dann darin, dass man auf ihn Sünde und Tod zurückführt!

Aber das genügt dem Verfasser noch nicht, um zu zeigen, was man von Gott zu erwarten hat. Ist das Urteil über den reinen Charakter der Himmelslichter auch die Regel, so ist es doch nicht ohne Ausnahme; wird es doch Hen. 15, 4 gerade bei einer Gelegenheit ausgesprochen, wo ein Teil der Engel Geistigkeit, Sündlosigkeit und ewiges Leben eingebüsst hatte. Ja, es findet sich neben der oben charakterisierten Betrachtungsweise über die *φῶτα* auch eine solche, welche die entgegengesetzte Seite hervorkehrt. Sir. 17, 26 kann sagen: *τί φωτεινότερον ἡλίου; καὶ τοῦτο ἐκλείπει,* und 27, 11: *ὁ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται;* von dem Morgensterne heisst es Jes. 14, 12, dass er vom Himmel gefallen sei, und von den Sternen Hen. 18, 15: „das sind die, welche den Befehl Gottes übertreten haben vor ihrem Aufgang, weil sie nicht in ihrer bestimmten Zeit gekommen sind". Das Buch Hiob spricht wiederholt den Gedanken aus, dass die Himmelslichter, bezw. Engel an der absoluten Reinheit Gottes nicht teilnehmen [2]). An Vorstellungen dieser Art knüpft auch Jakobus an, wenn er 1, 17 von Gott aussagt, dass bei ihm nicht statthat, was bei den Himmelslichtern die Regel ist: *παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Dass diese Ausdrücke mit Rücksicht auf die Veränderungen der Gestirne gebraucht sind, liegt in der Natur der Sache und wird überdies durch Sap. 7, 18 f. belegt [3]). Wenn man nun aber die

1) Monumenta sacra et profana, tom. V ed. A. M. Ceriani 1868 p. 23.

2) 4, 18 f. 15, 15 f. 25, 5 f. Hier wird jedes Mal in ganz demselben Vergleich Gottes mit dem in dem befleckten und sterblichen Fleische lebenden Menschen bald von den Engeln, bald vom Himmel, bald von Mond und Sternen gesagt, dass sie im Verhältnis zu Gott selbst unrein seien. Auch hier zeigt sich die fliessende Grenze zwischen Engeln und Himmelslichtern.

3) (*αὐτός μοι ἔδωκα εἰδέναι*) *ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,*

Vermutung, es handele sich hier um termini technici der jüdischen Astronomie, kurz abgewiesen hat, so war das allerdings das beste Mittel, sich zu Gunsten abstrakter Konstruktionen ein historisches Verständnis unserer Stelle unmöglich zu machen. Das Hen. 72—75 mitgeteilte „Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels" giebt ein authentisches Verständnis unsrer Stelle. Vor allem wird hier der Ausdruck *τροπῆς ἀποσκίασμα* klar. *τροπή* hat hier mit dem, was wir als „Sonnenwende" bezeichnen, nichts zu thun; es ist das schon dadurch ausgeschlossen, dass ganz im allgemeinen von den *φῶτα* die Rede ist. Der in jenen Henochkapiteln von den Himmelslichtern immer wieder gebrauchte Ausdruck „zurückkehren" bezieht sich auf die Rückkehr der im Westen zum Untergang gelangten Lichter über den Norden nach Osten zum Aufgange [1]). Das sind die vielen „Wendungen" der Sonne, von denen Hen. 41, 8 die Rede ist [2]), und nicht minder Sap. 7, 18 [3]). Was von der Sonne ausgesagt wird, gilt aber auch von Mond und Sternen [4]). Wenn nun von einer Verdunkelung der *τροπή* die Rede ist, so kann es sich nicht um eine solche für die Himmelslichter handeln, da diese selbst feurig leuchtende Körper sind [5]), sondern für die Erde und die Menschen, denen sie bei der *τροπή* verschwinden: *τροπῆς ἀποσκίασμα* ist die Verdunkelung der Erde in Folge der *τροπή*. In diesem Zusammenhange findet nun auch *παραλλαγή* eine bestimmte Erklärung. Es handelt sich dabei nicht um die Veränderungen zwischen Scheinen und Nichtscheinen, da hierauf schon *τροπῆς ἀποσκίασμα* hinweist, sondern um die Veränderung des Orts und der Zeit des Auf- und Untergangs der Gestirne, wie das eingehend Hen. 72 ff. beschrieben und

---

τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἀστέρων θέσεις

1) 72, 5: „Die Wagen, worin sie (die Sonne) aufsteigt, treibt der Wind, und untergehend verschwindet die Sonne vom Himmel und kehrt zurück durch den Norden, um nach Osten zu gelangen, und wird so geführt, dass sie zu dem betreffenden Thore kommt und leuchtet am Himmel".

2) Vgl. Hen. 72, 35: „Dies ist das Gesetz und der Lauf der Sonne und ihre Rückkehr".

3) Die gleiche Vorstellung Kohel. 1, 5 f.

4) Hen. 72, 3. 5) Hen. 72, 4.

geradezu mit dem Begriff „Verändern“ charakterisiert wird [1]). Ein Leuchten in wechselnden Zeiträumen und mit dazwischen eintretender Dunkelheit giebt es bei Gott nicht. Er das Urlicht [2]) strahlt in ewig gleicher Unveränderlichkeit [3]). So hat Jakobus in wirkungsvoller Steigerung, durch die Vorstellungen *ἄνωθεν*, *ὁ πατὴρ τῶν φωτῶν*, *παρὰ θεῷ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα* hindurch, den Beweis geführt, dass von Gott nur gute Gabe, nicht aber Sünde und Tod zu erwarten sei.

1, 18 Aber mit diesem indirekten Beweise begnügt er sich nicht, spricht vielmehr in v. 18 direkt aus, dass Gott nicht bloss ausser Stande sei, den Menschen schlechte Gaben zu geben, sondern dass er auch ausdrücklich gewillt sei, ihnen das beste darzureichen: daher die Wortstellung *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*. Gott erscheint hier wie in v. 17 als Erzeuger. Schon damit ist angedeutet, an was für einen Vorgang zu denken ist, nämlich an die Schöpfung Gen. 1, 26—31. Eben hieran erinnerte schon das *πᾶσα δόσις ἀγαθή* in v. 17, davon zu geschweigen, dass ja auch in v. 14f. die Anfangsgeschichten der Genesis nachklingen. Nicht minder weist der unserm Gedankenkreis nahe verwandte Abschnitt Sir. 15, 11—20 auf die Schöpfung des Menschen hin [4]). Das Gleiche gilt von den ebenfalls nahe verwandten Stellen Sap. 1, 13ff. 2, 23f. Was kann nun veranlassen, statt dieser durch Zusammenhang und Parallelen gebotenen Deutung die ganz fern liegende von der Wiedergeburt, der es übrigens nicht an jüdischen Parallelen fehlt [5]), zu wählen? Man meint, ein *γεγεννημένος ἐκ θεοῦ* sei nicht der Mensch an sich, sondern nur der wiedergeborene. Das dürfte angesichts der oben angeführten Stellen nicht haltbar sein. Einen anderen Anstoss nimmt man an *λόγῳ ἀληθείας*. Dass *ἀλήθεια* hier wie 3, 14. 5, 19 „Bezeichnung des Spezifischen des Christentums“ sei, wird doch allein schon beim Blick auf die Psalmen als Irr-

1) 73, 3: „Jeden Monat verändert sich sein (des Mondes) Auf- und Untergang“. 74, 4.

2) Ps. 103, 2. Hen. 14, 18—22. 3) Ps. 138, 12.

4) v. 14: *αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον.*

5) Vgl. ausser den S. 37 n. 2 gegebenen Philonischen Stellen, z. B. Aseneth 15.

tum erwiesen [1]. Der Ausdruck *λόγος ἀληθείας* findet sich Ps. 118, 43. Dass darunter ein Wort zu verstehen ist, dessen Wesen Wahrheit ist, lehrt Ps. 118, 160: *ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια.* Der Anfang der *λόγοι* Gottes ist aber das Schöpferwort Gen. 1 [2]. Das dürfte wohl schon genügen, um die Illusion zu zerstören, als ob es sich hier um die Predigt des Evangeliums handelte. Auch die oben angezogenen Stellen aus Philo von der zeugenden Thätigkeit Gottes können diesen Thatbestand nicht umstossen; denn bei diesen handelt es sich nicht um die Erzeugung des Menschen, sondern der Tugenden und guten Thaten, für die Gott den Samen in die Seele des Menschen gelangen lässt.

Dass Jakobus an das Schöpferwort Gottes denkt, wird noch dadurch bestätigt, dass er als Zweck der Geburt durch den *λόγος ἀληθείας* bezeichnet, die Menschen sollten *ἀπαρχή τις τῶν τοῦ θεοῦ κτισμάτων* sein. Hiermit wird deutlich auf die Bestimmung des Menschen zum Herrn der Schöpfung angespielt. Auf die irdische Schöpfung bezieht sich *τῶν αὐτοῦ κτισμάτων,* und ich verstehe nicht, wie man angesichts von Jubil. 5 [3], Sap. 14, 11 [4], Sir. 36, 20 [5], Aseneth 12 [6] meinen kann, das *αὐτοῦ* komme zur vollen Geltung nur, wenn man *κτίσματα* im Sinne der wiedergeborenen Geschöpfe fasse. Wie *ἀπαρχήν*, bei dem *τινά* nur die Bildlichkeit des Ausdrucks andeuten soll, gemeint ist, ergiebt sich aus Jer. Schabbath II, 3: „Der erste Mensch als Gottes unmittelbares Gebilde war in seinem Verhältnis zur Welt ein reiner Abhub (חַלָּה טְהוֹרָה), womit stimmt, was R. Jose sagt: Wenn das Weib da ihren Teig knetet, hebt sie ihre Teighebe empor, um sich zu erinnern, dass sie es gewesen, welche Adam um jene Reinheit gebracht und ihm den

1) Ps. 24, 5. 56, 11. 88, 2f. 110, 7. 118, 30. 32. 33. 34. 43. 89f. 160 etc. 2) Ps. 32, 6. Sir. 43, 26.

3) „Und er machte für alle seine Geschöpfe eine neue und gerechte Natur“.

4) *διὰ τοῦτο καὶ ἐν εἰδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπὴ ἔσται, ὅτι ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν.*

5) *δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀρχῇ κτίσμασί σου.*

6) *σύ, κύριε, εἶπας καὶ πάντα γεγόνασι, καὶ ὁ λόγος ὁ σὸς ζωή ἐστιν πάντων σου τῶν κτισμάτων.*

Tod verursacht hat"[1]). Auch aus dieser Stelle folgt mit vollkommener Deutlichkeit, dass es sich hier nicht um die Wiedergeburt handelt. Der von Gott beabsichtigte Zustand des Menschen, in welchem er als ein Gott geweihter Besitz Herr über alle anderen Wesen war, ist durch den Neid Satans auf solches Glück[2]) und die Sünde des Weibes vernichtet worden, sodass der sündige Mensch dem Tode sowie der Herrschaft der wilden Tiere und der Engel übergeben ist[3]). Aber durch Busse und Gehorsam gegen das Gesetz kann der Zustand der Herrschaft und des Glückes wiedergewonnen werden[4]). Hierauf zielt der bereits bei der Weltschöpfung bethätigte Wille Gottes ab.

1, 19

Das sollen die Leser, welche Jakobus von v. 13—18 im Auge hat, wohl beherzigen und so, anstatt Gott für ihre Sünde und deren Folgen anzuklagen, nach seinem Befehle ihr Leben einrichten. Das ist der Gedanke, der von der Ausführung v. 13—18 zu v. 19 überleitet: „Es sei ein jeglicher Mensch schnell zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn". Die kurzen Sätze haben etwas gnomenartiges, und in der That finden sich zu ihnen in der Weisheitslitteratur mannigfache Parallelen: Sir. 5, 11: *γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου, καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν;* Prov. 29, 20: *ἐὰν ἴδῃς ἄνδρα ταχὺν ἐν λόγοις, γίνωσκε ὅτι ἐλπίδα ἔχει μᾶλλον ἄφρων αὐτοῦ;* Sir. 4,28: *μὴ γίνου τραχὺς* (resp. *ταχὺς*) *ἐν γλώσσῃ σου;* besonders aber Koh. 4, 17—5, 1: *φύλαξον τὸν πόδα σου ἐν ᾧ ἐὰν πορεύῃ εἰς οἶκον θεοῦ καὶ ἐγγὺς τοῦ ἀκούειν .... μὴ σπεῦδε ἐπὶ στόματί σου, καὶ καρδία σου μὴ ταχυνάτω τοῦ ἐξενέγκαι λόγον πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ.* Gerade diese letzte Stelle klingt mit unserm Verse, auch was den Gedankenzusammenhang betrifft, zusammen. Die ganze vorhergehende Ausführung hatte es mit solchen Menschen zu thun, die leichtfertige und zornige Reden wider Gott führen, welche doch nur auf völliger Verkennung

1) *ἀπαρχή* also = תְּרוּמָה LXX Ex. 25, 3. Ez. 20, 40. vgl. Delitzsch, Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. 1870. S. 91.

2) Sap. 2, 24. Vita Adae 11—16. Gfrörer a. a. O. I, 1 S. 391.

3) Ap. Mos. 10—12. Test. Napht. 8.

4) Test. Isasch. 7. Napht. 8. Midr. Tehillim zu Ps. 8, 7 bei Wünsche bibl. rabb. S. 80. 4 Macc. 7, 19. 16, 25. 17, 12. Sap. 3, 1 etc.

dessen beruhen, was es nach der Schrift um das Wesen Gottes und seine Absichten für die Menschen ist. Nachdem Jakobus den Lesern das dringend zu bedenken gegeben hat, zieht er die allgemeine Nutzanwendung daraus, dass jedermann schnell bereit sein solle zu hören, nämlich, wie aus dem Vorhergehenden und Folgenden sich ergiebt, das Wort von der Offenbarung Gottes, das in der Synagoge verlesen wird [1]). Um so langsamer und bedächtiger soll man andererseits sein zum Reden über göttliche Dinge, wozu sich im Anschluss an die synagogale Schriftlektion Gelegenheit bot [2]). Wenn sich hieran die Mahnung schliesst *βραδὺς εἰς ὀργήν*, so kann es sich hier ebenfalls nur um Reden über Gott handeln. Von solchem ist in v. 13 die Ausführung ausgegangen, während sich vom Zorn, wie er im Verkehr mit dem Nächsten entsteht, in dem ganzen Zusammenhange nichts findet. Von einem Zürnen und Hadern mit Gott wegen des eigenen Schicksales ist z. B. auch Job 5, 2. 6, 2. Ps. 36, 8 die Rede.

1, 20 In der Erläuterung dieses letzten Gedankens durch die Worte *ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται* fällt zunächst wieder die Berührung mit einer Sirachstelle auf, 1, 19: *οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι* [3]). Allein hier wie bei den Parallelen zu v. 19 handelt es sich doch mehr nur um einen Zusammenklang der Worte, der bei der genauen Bekanntschaft des Jakobus mit Sirach wahrscheinlich ganz unbewusst sich eingestellt hat, nicht um eine Verwandtschaft der Gedanken. Wenn vom Zorn gesagt wird, dass er (die) Gerechtigkeit Gottes nicht schaffe, so findet man darin meistens nichts anderes ausgedrückt als in der Wendung *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* [4]), die den Gegensatz bildet zu dem häufigen *ἐργάζεσθαι κακόν*, resp.

1) Vgl. 2, 2. Koh. 4, 17: *εἰς οἶκον θεοῦ*.

2) Weitere Ausführung findet dieser Gedanke 3, 1 ff. In Koh. 5, 1, wo es besonders deutlich ist, dass es sich um religiöses Reden in der gottesdienstlichen Versammlung handelt, wird die Ermahnung in einer Weise motiviert, die an den Gedankengang des Jakobus erinnert: „Dein Herz eile nicht, ein Wort vor Gott auszusprechen; denn Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden, darum seien deiner Worte wenige".

3) Vgl. auch Prov. 15, 1. 16, 32.

4) Ps. 14, 2; *ποιεῖν δικαιοσύνην* Test. Gad 3, Benj. 10 und sonst oft.

ἀνομίαν, ἀδικίαν[1]). Allein dagegen spricht der Genetiv *θεοῦ*, der ebenso wie der zu *ὀργή*: *ἀνδρός*, subjektiv zu fassen ist. Die Vorstellung von einer Gerechtigkeit, welche Gott giebt, erinnert an die Anschauung von dem Urzustande, wo die Menschen als ein „heiliger Abhub“ aus Gottes Schöpferhand hervorgingen. Die Vorstellung des Jakobus wird am besten aus der Darstellung der Geschichte vom Sündenfalle in der Apoc. Mos. illustriert. In eigentümlicher Umbildung von Gen. 3, 7 erzählt Eva c. 20: *καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠνεῴχθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, καὶ ἔγνων ὅτι γυμνὴ ἤμην τῆς δικαιοσύνης, ἧς ἤμην ἐνδεδυμένη.* Diese Gerechtigkeit, von der sie entblösst worden, nennt sie in den folgenden Worten: *ἡ δόξα μου, ἧς ἤμην ἐνδεδυμένη.* Adam aber sagt c. 21: *ὦ γύναι πονηρά, τί κατηργάσω ἐν ἡμῖν; ἀπηλλοτρίωσάς με ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Hiernach haben Adam und Eva von Gott eine Gerechtigkeit erhalten, welche sie auch ihre *δόξα* nennen: Sündlosigkeit und Unsterblichkeit[2]). Mit zornigen Reden gegen Gott als den Urheber von Sünde und Tod verschaffen sich die Leser das verlorene Gut nicht wieder.

1, 21 Statt dessen sollen sie jegliche Befleckung ablegen. Das vom Ausziehen der Kleider gebrauchte *ἀποτιθέναι*[3]) zeigt, dass zum Verständnis von v. 20 die richtigen Parallelen beigebracht sind. An Stelle des glänzenden Gewandes der Gerechtigkeit[4]) stehen die Menschen da im schmutzigen Rocke der Sünde[5]). Dieser Gedanke kommt zu bedeutsamem Ausdrucke Zach. 3, 3f.: *Ἰησοῦς ἦν ἐνδεδυμένος ἱμάτια ῥυπαρά .... Ἀφέλετε τὰ ἱμάτια τὰ ῥυπαρὰ ἀπ' αὐτοῦ. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἰδοὺ ἀφῄρηκα τὰς ἀνομίας σου.*

Von hier aus wird es auch möglich sein, den schwierigen Ausdruck *περισσείαν κακίας* zu erklären. Von dem richtig

---

1) Prov. 3, 30. 10, 30. — Ps. 5, 6. 6, 8 etc. — Ps. 27, 3. 63, 2.

2) Sap. 1, 15. 4 Esra 8, 51 ff. Hen. 62, 15 f. Vgl. auch Vita Ad. 16.

3) Lev. 16, 23. 2 Macc. 8, 35.

4) Vgl. den „Mantel der Gerechtigkeit“ im Original von Jes. 61, 10. Ps. Sal. 11, 8: *ἔνδυσαι, Ἰερουσαλήμ, τὰ ἱμάτια τῆς δόξης σου, ἑτοίμασον τὴν στολὴν τοῦ ἁγιάσματός σου.* Hen. 62, 15 f.

5) *ῥυπαρός* vom Gewande auch 2, 2, wenngleich in anderem Zusammenhange.

verstandenen *ἀποθέμενοι* abhängend wird es sich ebenfalls auf solches beziehen, was wie Kleider abgelegt wird, also auf sonstige Kostbarkeiten und Schmucksachen [1]). Dafür ist auch *περισσεία* die richtige Bezeichnung, wie denn *τὸ περισσόν* geradezu als Ausdruck für Reichtum, Schmuck, Prunk gebraucht wird [2]). Zum Verständnis unsrer Stelle ist ein Hinweis auf Ez. 28, 11—19 wohl nicht ohne Bedeutung. Dort wird von dem König von Tyrus erzählt, wie er in Eden, dem Gottesgarten, bis zu seiner Vertreibung mit einer Fülle von Kostbarkeiten geschmückt gewesen sei, die er dann aber alle verloren habe. Dass die jüdische Theologie dieses von der Vertreibung Evas aus dem Paradiese deutete, begreift sich leicht [3]). Bei der allegorischen Deutung dieser Schmucksachen, die Eva einbüsste, hat man darunter natürlich nur die ethischen Güter der *δικαιοσύνη* verstanden [4]). Der reinen Erscheinung Evas im Paradiese, angethan mit dem Kleide und Schmucke der Gerechtigkeit, tritt gegenüber das Bild in beflecktem Gewande und mit dem in den Dienst der Sünde gestellten Schmucke [5]). Wer zu dem ursprünglichen Stand der Sündlosigkeit und Unsterblichkeit zurückkehren will, muss das alte Sündenwesen ablegen [6]) und statt dessen den *ἔμφυτος λόγος* aufnehmen, und zwar *ἐν πραΰτητι*, das heisst in einer den zornigen Reden wider Gott entgegengesetzten Gemütsstimmung [7]).

Dass unter dem *λόγος* hier das Wort des göttlichen Gesetzes zu verstehen ist, folgt aus v. 22 ff. Dass aber dieses Wort zugleich identisch ist mit dem Wort der Schöpfung des Menschen, dem *λόγος ἀληθείας* in v. 18, ergiebt sich schon aus den Aussagen der Psalmen über den *λόγος* Gottes, der ebenso sehr Mittel der Weltschöpfung als Mittel zur Gestaltung eines gerechten Lebens ist [8]), ganz entsprechend dem, was in der Weis-

1) Ez. 21, 26. 2) Vgl. die Schilderung Hen. 98, 2.

3) Pirke Rabbi Elieser c. 12.

4) Vgl. die Deutung des priesterlichen Schmuckes Test. Lev. 8: *ἀναστὰς ἔνδυσαι τὴν στολὴν τῆς ἱερατείας, καὶ τὸν στέφανον τῆς δικαιοσύνης, καὶ τὸ λόγιον τῆς συνέσεως καὶ τὸν ποδήρη τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πέταλον τῆς πίστεως.*

5) Hen. 8, 1 f. Test. Rub. 5. 6) Jes. 1, 16.

7) Ps. 36, 8. 11. 8) Ps. 32, 4. 6 und etwa 118, 11.

heitslitteratur über die göttliche σοφία ausgesagt wird [1]). Der Besitz dieses Wortes ist die Voraussetzung für das ewige Leben, da es ohne das die Gerechtigkeit, welche den Tod vertreibt, nicht giebt [2]). Somit musste Gott dem Menschen bei der Schöpfung sein Wort ins Herz pflanzen; es ist deshalb ein λόγος ἔμφυτος. Im Sündenfalle ist der Mensch dieses Wortes und somit der Gerechtigkeit und Unsterblichkeit verlustig gegangen [3]). Als ἔμφυτος erscheint aber das Wort des göttlichen Gesetzes auch insofern, als es der Anlage der menschlichen Natur entsprechend ist, zur Vollkommenheit derselben gehört und mit ihrer Eigenart sympathisiert [4]). Das wird bezüglich des jüdischen Zeremonialgesetzes in bedeutsamer Weise von Aristeas 37, 7—43, 14 ausgeführt. Ganz entsprechend ist der Gedanke 4 Macc. 5, 24: *πιστεύοντες θεοῦ καθεστάναι τὸν νόμον, οἴδαμεν ὅτι κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης* [5]). Wiedergewinn des ewigen Lebens und der anderen Güter des Urzustandes ist nur möglich, wenn der Mensch aus dem widernatürlichen Zustand der ἀνομία heraustritt und den verloren gegangenen λόγος ἔμφυτος wieder aufnimmt [6]). Das Gesetz in das Herz des Menschen einzupflanzen war Gottes Wille bei der Gesetzgebung, wie das wiederholt

1) Sir. 24. Sap. 9. Von dem Wort und der Weisheit Gottes, die sich Pseudosalomo erbittet, heisst es v. 1 f.: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον.*

2) Sap. 1, 15. Ps. 118, 11: *ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἔκρυψα τὰ λόγιά σου, ὅπως ἂν μὴ ἁμάρτω.* Ps. 36, 1. 118, 25. 107: *ζῆσόν με κατὰ τὸν λόγον σου.* Ps. 1, 1—6.

3) Vgl. ausser den zu v. 20 zitierten Stellen aus Ap. Mos. 20. 21 noch Midr. Bereschith r. par. 19 zu Gen. 3, 7, bei Wünsche bibl. rabb. S. 84: „Selbst von dem einen Gebot, was sie besassen, entblössten sie sich".

4) Vgl. zu dem Begriff ἔμφυτος „angeboren" Plato Eryx. 398 c: *πότερον δοκεῖ εἶναι διδακτικὸν ἡ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον.* Sap. 12, 10. (3 Macc. 3, 22: *σύμφυτος*). Phokyl. 128 wird, nachdem von den den verschiedenen Tieren angeborenen Schutzmitteln geredet ist, der λόγος als das Schutzmittel des Menschen hingestellt:

. . . *κέντρα μελίσσαις,*
ἔμφυτον ἄλκαρ, ἔδωκε, λόγον δ' ἔρυμ' ἀνθρώποισιν.

5) Vgl. auch Dt. 30, 1 ff.

6) Zum Ausdruck *δέχεσθαι τὸν λόγον* vgl. Deut. 30, 1. Prov. 1, 3. 2, 1. 4, 10. Jer. 9, 20. Sir. 6, 25. 51, 16.

unter dem bedeutsamen Bilde vom Einsäen in das Herz in 4 Esra ausgeführt wird [1]. Die Ausführung dieses seines Willens stellt er auch durch Prophetenmund für die Zukunft in Aussicht. Jer. 38, 33 f. . . . . *διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς.* Wo auf diese Weise der göttliche *λόγος* aufgenommen wird in die Seelen, werden sie [2] vom Tode errettet [3].

Damit schliesst die Gedankenreihe, welche sich mit v. 13 relativ lose an das Vorhergehende angeschlossen hatte.

1, 22 Besser ist der Anschluss des mit v. 22 beginnenden Gedankengangs an v. 21. Nachdem Jakobus seinen Lesern eingeschärft hat, dass sie, anstatt schnellfertig über Gottes Absichten und Thaten zu räsonnieren, das Wort Gottes in Ruhe und Sanftmut hören und aufnehmen sollen, fordert er sie auf, dass dieses Hören kein oberflächliches Hinhören sei, sondern seinen Ernst durch die folgende That beweise. In jenem oben zitierten Zusammenhange Deut. 30, wo ausgesprochen war, dass das mosaische Gesetz der menschlichen Natur völlig angemessen sei, fällt aller Ton darauf, dass dieses Gesetz nun aber auch gethan werde [4]. Der hieraus ohne weiteres sich entwickelnde Gegensatz von solchen, welche nur die synagogale Gesetzesvorlesung mitmachen, und solchen, welche die Gebote in die Praxis umsetzen, ist begreiflicherweise in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit immer betont worden. Von Simeon, dem Sohne Gamaliels wird das Wort überliefert: „Ich habe alle meine Tage mit Weisen verlebt und für den Menschen nichts Besseres gefunden als Schweigen; auch ist das Wissen nicht die Hauptsache sondern

1) 9. 29—37.

2) Nur um die Seelen handelt es sich hier; wie Sap. 2. 23—3, 4. 4 Macc. 10, 4. Hen. 103, 4 etc.

3) Vgl. zum Ausdruck Ps. Sal. 17. 19. Das Gesetz errettet: Test. Gad 4. Aristeas 55. 23 f.

4) Deut. 30. 8 . . . *καὶ σὺ . . . εἰσακούσῃ τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου καὶ ποιήσεις τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ;* v. 10. 12: *καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν;* v. 16. Num. 5. 30. Deut. 28. 58. 29. 29. 31, 12. Jos. 22, 5. Sir. 19. 18. Tob. 3. 5. Die Bezeichnung *ποιηταὶ τοῦ νόμου* erhalten 1 Macc. 2, 67 die, welche das Gesetz gewissenhaft befolgen. Zu *ἀκροατής* vgl. Jes. 3. 3. Sir. 3. 27. Durch Hören vermittelt sich die Lehre Test. Rub. 2: *πνεῦμα ἀκοῆς, μεθ' ἧς γίνεται διδασκαλία.*

das Thun“[1]). An anderer Stelle heisst es: „Der eine geht hinein (in die Synagoge), thut aber das Gehörte nicht (ואינו עושה) .... Wer aber hineingeht und thut, der ist ein Frommer“[2]). Das blosse Hören würde nur ein Selbstbetrug sein[3]), da die regelmässigen Besucher der Synagoge der Überzeugung leben, durch dieses ihr Verhalten den Segen des Gesetzes, die ζωή, zu erhalten, thatsächlich aber desselben verlustig gehen.

1, 23. 24

Erläutert wird dieser Satz durch eine parabolische Ausführung. Jener des Thatenernstes entbehrende Besucher der Synagoge ist einem Menschen vergleichbar, der τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ im Spiegel anschaut[4]). γένεσις hat 3, 6. Sap. 7, 5. Judith 12, 18. Ps. Sal. 3, 11 keine andere Bedeutung als „Leben, Existenz“. πρόσωπον aber wird hier wie 1, 11 überhaupt auf das Äussere, nicht speziell auf das Gesicht, zu beziehen sein. Der etwas weitläuftige Ausdruck ist wohl gebraucht mit Rücksicht auf die Ausführung in v. 24: Das Äussere der eigenen Existenz sollte man eigentlich am wenigsten vergessen. Und doch ist es meistens der Fall, dass man nach Hineinschauen in den Spiegel nicht weiss oder vielmehr bald vergisst, wie man aussieht. Dieser thatsächliche Vorgang kommt in derselben malerischen Darstellungsweise wie der in v. 11 zum Ausdruck. Die Deutung der Bilderrede ist einfach genug: Wie der Spiegel dem Menschen sein leibliches Bild zeigt, so das Gesetz das Abbild des göttlichen Lebens, das nach dem Willen des Gesetzgebers bei dem Menschen verwirklicht sein soll. Aber gerade so, wie erfahrungsgemäss der Mensch sein Spiegelbild bald wieder vergisst, sodass sein Hineinschauen ohne Nutzen ist, so der vergessliche Hörer das Spiegelbild der göttlichen δικαιοσύνῃ. Jede andere Deutung, vor allem die von dem Gesetze, das uns die eigene Sünde abspiegelt, die wir nun mit seiner Hülfe beseitigen, führt Gedanken aus fremden Zusammenhängen ein und wird durch die weitere Ausführung in v. 25 beseitigt.

---

1) Pirke Aboth 1, 17. 2) Pirke Aboth 5, 16.

3) παραλογίζεσθαι 2 Macc. 1, 13.

4) Das Bild vom Spiegel findet sich oft Sap. 7, 26. Philo, Vita Mosis III, 15; Mang. II, 156; id., de decem orac. 21; Mang. II, 198.

1, 25 An Stelle des Begriffs *λόγος* tritt *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*. Es ist darunter dasselbe zu verstehen, wie unter dem *λόγος ἔμφυτος*. Als *τέλειος* wird das Gesetz bezeichnet, weil ein besseres nicht denkbar ist; als solches bewährt es sich dadurch, dass derjenige, welcher ihm nachkommt, ein *ἀνὴρ τέλειος καὶ ὁλόκληρος* wird [1]). Es wird hierdurch das jüdische Gesetz denen anderer Völker gegenübergestellt, wie es in der hellenistischen Litteratur, besonders bei Aristeas und Philo, gern geschieht. Dieses Gesetz ist nun aber eben deshalb, weil es die Menschennatur zur *τελειότης* entwickelt, ein *νόμος τῆς ἐλευθερίας*. In der schon oben zitierten Stelle aus der Rede Eleazars an Antiochus 4 Macc. 5, 24—26 wird auf die Naturgemässheit der Forderungen des jüdischen Gesetzes hingewiesen, welches das, was den Seelen zuwider ist, zu essen verbietet und das Entgegengesetzte erlaubt. Den Zwang, ein solches Gesetz zu übertreten, bezeichnet Eleazar deshalb als *τυραννικόν*. In derselben Schrift wird 14, 2 mit offenbarer Anspielung an den stoischen Satz: *οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας* [2]), ausgerufen: *ὦ βασιλέων λογισμοὶ βασιλικώτεροι καὶ ἐλευθέρων ἐλευθερώτεροι*. Die *λογισμοί* aber, die Äusserungen des vernünftigen Willens, welche die Herrschaft über die Affekte besitzen, werden als die dem göttlichen (mosaischen) Gesetze entsprechende sittliche Lebensform hingestellt. Besonders reich wird dieser Gedanke ausgeführt bei Philo, quod omnis probus liber 7, Mang. II, 452: *ὥσπερ τῶν πόλεων αἱ μὲν ὀλιγαρχούμεναι καὶ τυραννούμεναι δουλείαν ὑπομένουσι, χαλεποὺς καὶ βαρεῖς ἔχουσαι δεσπότας τοὺς ὑπαγουμένους καὶ κρατοῦντας, αἱ δὲ νόμοις ἐπιμελεταῖς χρώμεναι καὶ προστάταις εἰσὶν ἐλεύθεραι· οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων, παρ᾽ οἷς μὲν ἂν ὀργὴ ἢ ἐπιθυμία ἤ τι ἄλλο πάθος ἢ καὶ ἐπίβουλος κακία δυναστεύει, πάντως εἰσὶ δοῦλοι, ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν ἐλεύθεροι. νόμος δὲ ἀψευδής, ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος, θνητοῦ φθαρτός, ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις, ἄψυχος ἀψύχοις, ἀλλ᾽ ὑπ᾽ ἀθανάτου φύσεως, ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς*. Diese Anschauung ist auch die der späteren

1) 1, 4. Das Gesetz wird als vollkommenes beschrieben Ps. 18, 7 ff.; desgleichen in den Ausführungen von Ps. 118.

2) Diogenes Laert. Zeno c. 64.

jüdischen Schriftgelehrsamkeit, wie sich z. B. aus Pirke Aboth 6, 2 ergiebt: „Ferner heisst es in der Schrift (Ex. 32, 16): Die Tafeln sind ein Werk Gottes und die Schrift eine Schrift Gottes, eingegraben auf den Tafeln. Du sollst aber nicht חָרוּת (eingegraben), sondern חֵרוּת (Freiheit) lesen; denn niemand ist frei, als der ein Zögling der Thora ist". Dieses vollkommene Gesetz der Freiheit hat nicht sowohl zunächst die Aufgabe, den Menschen zur Erkenntnis seiner Sünde zu bringen, als vielmehr, bei ihm zu Fleisch und Blut zu werden; er soll es, wie der häufige Ausdruck lautet, in seinem Herzen haben [1]), um dadurch von der Sünde frei und in den Besitz des ewigen Lebens zu kommen. Dieser Auffassung entspricht es, wenn in Anschluss an das Bild vom Spiegel gesagt wird, dass, wer gespannt in dieses Gesetz hineinschaue [2]), und, anstatt gleich wieder davon zu laufen, dabei verharre [3]), wer nicht ein vergesslicher Hörer [4]), sondern ein Thäter des Werkes sei, auf Grund seiner Erfüllung des Gesetzes selig sein werde. Der Zusammenklang mit Worten aus Sirach liegt ja auf der Hand; vgl. 19, 18: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου*, und vor allem 14, 20. 23: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ἐν σοφίᾳ μελετήσει .... ὁ παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῶν θυρωμάτων αὐτῆς ἀκροάσεται.* Diese Stellen sind auch insofern von Bedeutung, als die Parallele zwischen dem *νόμος* und der *σοφία*, unter deren Zweigen der Fromme seine Erquickung findet, dazu beiträgt, das Bild vom Spiegel von der herkömmlichen Einmischung fremder Züge zu befreien. Andererseits widerspricht es dem deutlichen Zusammenhang bei Jakobus, wenn man *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* von der „solchem Thun immanenten Seligkeit" in der Gegenwart versteht. Es weist vielmehr diese Wendung, wie auch das Futur *ἔσται* anzeigt, auf *τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* v. 21

---

1) Ps. 118, 11. Prov. 10, 8.

2) *παρακύπτειν*, Sir. 14, 23. 21, 23. Prov. 7, 6. Cant. 2, 9; stärkerer Ausdruck als *κατανοεῖν*.

3) Philo de sacrif. Abelis et Caini 25, Mang. I, 180: *τό γε ἀψαμένους ἐπιστήμης μὴ ἐπιμεῖναι ὅμοιόν ἐστι τῷ γεύσασθαι σιτίων καὶ ποτῶν, εἰς κόρον δὲ κωλυθῆναι τραφῆναι.* Auch die vorhergehenden Ausführungen berühren sich mannigfach mit Jakobus.

4) *ἐπιλησμονή*. Sir. 11, 25.

zurück. Es ist also jene Bewährung im Gesetze gemeint, als deren Folge 4 Macc. 17, 18 mit Bezug auf Eleazar, die sieben Brüder und ihre Mutter ausgesagt wird: *τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα,* und 18, 23: *οἱ δὲ Ἀβραμιαῖοι παῖδες σὺν τῇ ἀθλοφόρῳ μητρὶ εἰς πατέρων χορὸν συναγελάζονται, ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ* [1]).

1, 26 Hat man gesehen, dass von v. 19 an Jakobus das Anhören der Gesetzesvorlesung in den synagogalen Gottesdiensten im Auge hat, so ist der Fortgang seiner Ausführung mit *εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι* nicht befremdend. *θρησκός* weist wie in Sap. 11, 15. 14, 16. 18. 27. 4 Macc. 5, 6. 12. Sib. 5, 77 auf das kultische Verhältnis zu Gott hin [2]). Die Meinung, in der *θρησκεία* untadelig zu sein, musste am leichtesten denen kommen, die nicht bloss der Vorlesung der Schrift regelmässig beiwohnten, sondern auch zu ihrer Erklärung das Wort ergriffen, was jedem gesetzeskundigen Gemeindegliede gestattet war, aber durchweg von den ausgebildeten Schriftgelehrten vollzogen wurde [3]). Dass nur an dieses Reden zu denken ist, ergiebt sich ebenso aus dem Zusammenhange als aus der weiteren Ausführung dieses Punktes in 3, 1 ff. [4]). Durch solches Reden über das

1) Hen. 58, 1: „Selig seid ihr, ihr Gerechten und Auserwählten", verglichen mit 38, 2: „die auserwählten Gerechten, deren Werke gewogen sind". 41, 2. 81, 4. 99, 10. Ps. Sal. 14, 1 ff.: *τοῖς πορευομένοις . . . ἐν νόμῳ ὡς ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν αἰώνιον. ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα. ὁ παράδεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ.* Hieraus erhellt auch die damalige Deutung von Ps. 1. Vgl. ferner Ps. Sal. 17, 50. 18, 7 ff.; auch Pirke Aboth 2, 9. Hillel: „Hast du dir die Worte des Gesetzes erworben, so hast du dir ewiges Leben erworben" (חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא).

2) Josephus, Bul. Jud. VII, 3, 3. Ant. IV, 4, 4. V, 10, 1. IX, 13, 3 etc. Philo, Quod deterius pot. insid. 7, Mang. I, 195: *πεπλάνηται γὰρ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ, θρησκείαν ἀντὶ ὁσιότητος ἡγούμενος,* wenn er nämlich sich bloss auf äussere kultische Dinge verlegt, dabei aber unterlässt, die Seele rein zu halten.

3) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 2. Aufl. 1886. S. 381; Hamburger, Real-Encyclopädie II Abt. Artikel Predigt.

4) Vgl. besonders 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε,* und zu *χαλιναγωγῶν* 3, 2 und den Hinweis auf die Zügelung der Pferde 3, 3.

Gesetz ist die Gefahr nahe gelegt, dass es auf der Zunge bleibt, anstatt ins Herz aufgenommen und in Thaten umgesetzt zu werden [1]). Da nun der Gottesdienst bezweckt, dass das vorgelesene Wort in das Herz aufgenommen werde, so betrügt ein solcher Schwätzer sein Herz, und der Gottesdienst wird nichtig. Eine besondere Schärfe erhält dieser Ausdruck dadurch, dass *μάταιος* zur Bezeichnung der Götzen dient [2]), und dass der Götzendiener und sein Kultus dasselbe Attribut erhält [3]).

1, 27

Diese Beziehung auf den Kultus der Heiden mit seiner Unreinheit, von der der Gottesdienst der Juden sollte gesäubert sein [4]), zeigt auch der Fortgang der Rede in v. 27: *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος*. Nicht dem „bloss äusserlichen ritualen Gottesdienst", sondern dem heidnischen wird das hier geforderte Verhalten gegenüber gestellt. Dadurch dass die Vorlesung des Wortes Gottes nur Anlass wird zu einem Geschwätz, dem keine Thaten folgen, sinkt der jüdische Gottesdienst auf die Stufe des heidnischen herab. Umgekehrt, wo das Wort so aufgenommen wird, dass ihm Thaten folgen, erhält er den Charakter Gott wohlgefälliger Reinheit. Als ein Beispiel solcher Thaten wird an erster Stelle die von Gesetz und Propheten oft geforderte Barmherzigkeit gegen Witwen und Waisen hingestellt [5]). Für den Sinn der Wendung von dem Besuch bei den in Trübsal Befindlichen giebt Sir. 7, 35. Test. Jos. 1, besonders aber Sir. 4, 10. 32, 14 f. einen beweglichen Kommentar. Neben dieses Gebot der Barmherzigkeit tritt die Forderung, sich unbefleckt von der

---

1) Lehren und Thun: Test. Levi 13: *ἐὰν διδάσκῃ ταῦτα καὶ πράττῃ σύνθρονος ἔσται βασιλέως*. Pirke Aboth 1, 17. 3, 12. 15.

2) Lev. 17, 7. 3 Reg. 16, 13. 4 Reg. 17, 15. 2 Chron. 11, 15. Jes. 2, 20. Jer. 2, 5. 8, 19. 3 Macc. 6, 11. Sap. 15, 8.

3) Ps. 113, 16. 4 Reg. 17, 15: *ἐματαιώθησαν*. Jer. 10, 3: *τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν μάταια*. 3 Macc. 6, 11: *μὴ τοῖς ματαίοις οἱ ματαιόφρονες εὐλογησάτωσαν;* Aristeas 38, 1: *ὧν* (sc. *θεῶν*) *σέβονται ματαίως;* 8: *διὸ κενὸν καὶ μάταιον τοὺς ὁμοίους ἀποθεοῦν;* 13. 22.

4) 2 Chron. 29, 19. Ez. 5, 11. 23, 38. 1 Macc. 4, 36 ff.: *καὶ ἐκαθάρισαν τὰ ἅγια καὶ ἦραν τοὺς λίθους τοῦ μιασμοῦ εἰς τόπον ἀκάθαρτον*. Ps. Sal. 2, 3. 8, 13. 26.

5) Ex. 22, 22. Deut. 14, 29 etc.; Job 22, 9. Ps. 67, 6. 81, 3. 145, 9. Jer. 5, 28. Ez. 22, 7. Micha 2, 2. Zach. 7, 10. 2 Macc. 3, 10. 8, 28. Sir. 4, 10. 32, 14 etc.

Welt zu halten. Unter *κόσμος* ist hier die sichtbare Welt verstanden, sofern in ihr nicht Gottes Gerechtigkeit regiert, sondern die Sünde. Hier liegt keineswegs ein sehr später Gebrauch von *κόσμος* vor, sondern ganz dieselbe Fassung, welche sich Hen. 48, 7 findet, wo „diese Welt der Ungerechtigkeit“, in Gegensatz zu der „zukünftigen Welt“ [1]), den gegenwärtigen Weltlauf bezeichnet, in dem der Reichtum mit seiner Sünde regiert [2]). Man sieht leicht, wie dieses Verständnis unserer Stelle von Bedeutung ist für den Gedankenfortschritt in 2, 1. Die Leser werden in Versuchung gewesen sein, aus Neigung für die Gemeinschaft mit dem *κόσμος* Werke der Barmherzigkeit zu unterlassen. Dass diese Vermutung richtig ist, beweist die ganze Ausführung in c. 2.

Von Bedeutung ist nun aber, dass der hier angeführte Gottesdienst stattfindet *παρὰ θεῷ καὶ πατρί*. Dass die Bezeichnung Gottes als des Vaters in Beziehung steht zu der Erinnerung an Witwen und Waisen, denen Gott ein Vater sein will [3]), ist gewiss. Aber in das richtige Licht tritt diese Bezeichnung doch erst, wenn man im Auge behält, dass in den der Schriftvorlesung und ihrer Erklärung vorausgehenden Gebeten Gott als Vater angerufen wurde [4]). Wer vor Gott tritt mit dem Gebete, dass er sich als liebevoller Vater seiner Gemeinde erbarmen wolle in ihrer Sünde und Not [5]), der wird mit solchem Gebete nur dann Gott einen wohlgefälligen Dienst erweisen, wenn er sich wie Gott der Elenden annimmt [6]) und von der Sünde unbefleckt bleibt. Auch dieser Gedanke ist kein originaler. Die Erinnerung an die Vorbilder, die ihn hervorgerufen haben,

1) Hen. 71, 15.

2) Hen. 46, 7. 108, 8. Test. Abr. 115, 10. — *κόσμος* also im Sinne von עֹלָם; vgl. Schürer a. a. O. II, 458.

3) Ps. 67, 6: *τοῦ πατρὸς τῶν ὀρφανῶν καὶ κριτοῦ τῶν χηρῶν.*

4) Vgl. 3 Macc. 6, 3. 8; besonders die fünfte und sechste Beracha des Schmone Esre, bei Schürer II, 384.

5) Vgl. zu dieser Anwendung von *πατήρ* auf Gott, ausser den in der vorhergehenden Note genannten Stellen, 1 Chron. 29, 10. Ps. 102, 13. Jes. 63, 16. 64, 8. Sir. 51, 10. Sap. 2, 16. (14, 3). Tob. 13, 4. Test. Abr. 83, 18. 96, 22. 103, 28. 31. 3 Macc. 5, 7. 2, 21: *ὁ πάντων ἐπόπτης θεὸς καὶ προπάτωρ ἅγιος.*

6) Hen. 62, 11.

wird dazu dienen, den Sinn von v. 27 noch klarer heraustreten zu lassen und den Fortschritt zu 2, 1 zu verdeutlichen. An die Verwandtschaft mit Jes. 58 sei nur erinnert. Näher liegt Ps. 23, 4, wo als Bedingung eines gottgefälligen Gottesdienstes angegeben wird: „Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist, wer nicht auf Falschheit ausgeht und nicht betrüglich schwört“. Vor allem aber ist hier der dem Jakobus nächst verwandte Abschnitt Sir. 32 zu nennen, der vom Gottesdienste handelt. Nachdem dort v. 1—11 die Opfervorschriften eingeschärft sind, wird von v. 12 an der Gedanke ausgeführt, dass Gott ungerechtes Opfer nicht annehmen werde; er erhöre das Gebet der Armen und werde die Unbarmherzigen strafen. Hier wird ausdrucksvoll hingewiesen auf die *θλίψεις* der Witwen und Waisen und in unmittelbarem Zusammenhange damit auf ungerechtes Bevorzugen von Personen [1]). Dass diese Stelle Jakobus im Sinne gelegen hat, zeigt der nun klargestellte Fortschritt des Gedankens zu 2, 1.

2, 1 Wie eng die Verbindung mit dem Vorhergehenden und wie ungeschickt die Kapiteleinteilung ist, ergiebt sich ausser dieser letztgenannten Parallele, sowie dem, was zu *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου* bemerkt ist, daraus, dass sich nach v. 2 ff. auch dieser neue Abschnitt zunächst mit solchem beschäftigt, was in der Synagoge vorgeht. Nicht in Beweisen falscher Rücksichtnahme auf Personen sollen sie ihren Glauben an den Herrn der Herrlichkeit haben; mit diesem reimt es sich nicht, wenn sie *προσωποληψία* üben [2]). Bedeutungsvoll ist, dass der, welcher 1, 27 aus erkennbarem Grunde den Namen *θεὸς καὶ πατήρ* trägt, hier *ὁ κύριος τῆς δόξης* [3]) heisst. So wird Gott bezeichnet, sofern ihm die himmlische *δόξα* eignet, jene Herrlichkeit, von der Jes. 6, 1—6 spricht [4]), und vor der

---

1) 32, 12—15: *οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ δόξα προσώπου, οὐ λήμψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ . . . . οὐ μὴ ὑπερίδῃ ἱκετείαν ὀρφανοῦ, καὶ χήραν ἐὰν ἐκχέῃ λαλιάν.* Eine ganz ähnliche Verbindung findet sich Ps. 81, 1—3, wo zu den Parallelbegriffen zu Jac. 1, 27—2, 1 ff. noch *συναγωγή* kommt. Vgl. die rabbinische Deutung davon Pirke Aboth 3, 7.

2) Zum Ausdruck vgl. Lev. 19, 15. Ps. 81, 2. Sir. 4, 22.

3) Vgl. die Ausführungen auf S. 5 ff.

4) Auch Hen. 14, 20.

sich nach Ps. 28, 2 im himmlischen Tempel die „Söhne Gottes“ anbetend neigen [1]). Mit ihr ist der *βασιλεὺς τῆς δόξης* nach Ps. 23, 7—10 in den Tempel Israels eingezogen. In den Gebeten der Gemeinde spricht sich das Bewusstsein aus, dass Jahve mit seiner *δόξα* unter ihr wohne [2]). Ja, dieses steigert sich zu dem Glauben, dass die Schechina selbst da gegenwärtig sei, wo nur eine geringe Anzahl von Frommen zum Gebet und zur Betrachtung des Gesetzes zusammenkommt. „Wo nur zwei vereint sind und sich mit der Thora beschäftigen, da ist die Schechina unter ihnen; denn es heisst (Mal. 3, 16): Dann werden die Verehrer Gottes sprechen mit einander, und Gott wird es vernehmen und hören“ [3]). Vor dieser *δόξα* beugen sich Engel und Menschen in dem Gefühle, dass sie vor ihr alle unrein und vergänglich sind [4]). Wo sich nun in den Versammlungen, bei denen man die göttliche *δόξα* gegenwärtig glaubte, ein Verhalten findet, welches zeigt, dass sich der Betreffende durch irdische Macht und Reichtum imponieren lässt, da ist es unmöglich, dass in ihm der Glaube an den Herrn der Herrlichkeit lebt. Bei dem Endgerichte werden die Reichen und Mächtigen der Erde, die der Verdammnis anheimfallen, ausrufen [5]): „O dass uns einer Ruhe gäbe, dass wir ihn rühmten und ihm dankten und ihn priesen und glaubten vor seiner Herrlichkeit. Und jetzt sehnen wir uns nach einer kleinen Ruhe, aber finden sie nicht . . . . Denn wir haben nicht geglaubt

---

1) Hen. 40, 3: „Ich hörte die Stimme jener vier Gesichter, wie sie lobsangen vor dem Herrn der Herrlichkeit“. 63, 2: „Gepriesen sei er, der Herr der Geister und der Herr der Könige, der Herr der Mächtigen und der Herr der Herrscher, der Herr der Herrlichkeit“. 81, 3: „Und danach pries ich sogleich den Herrn, den ewigen König der Herrlichkeit“.

2) Ps. 62, 3. 71, 19. 101, 17.

3) Pirke Aboth 3, 3. — 3, 7: „R. Chalaphtha sagte: Zehn, welche sich beschäftigen mit göttlichen Dingen, bei diesen wohnt die Schechina; denn es heisst in der Schrift (Ps. 81, 1): Der Herr steht in göttlicher Versammlung. Aber auch von fünf heisst es in der Schrift (Amos 9, 6): Er hat seinen Bund auf Erden gegründet“ u. s. w. Vgl. Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae S. 152—154. Wünsche, Neue Beiträge S. 218. 505.

4) Job 4, 17—19. 5) Hen. 63, 5—7.

vor ihm und den Namen des Herrn der Könige nicht gerühmt . . . und unsre Hoffnung war auf den Szepter unsres Reiches und unsre Herrlichkeit". Wie reimt sich nun bei den Lesern mit dem Glauben an den Herrn der Herrlichkeit ihr Verhalten gegen die, welche Vertreter derjenigen Menschenklasse sind, die am Ende der Tage in solche Weherufe ausbrechen und zugleich bekennen muss, dass der Herr in seinen Gerichten wahrhaftig ist und auf die Person keine Rücksicht nimmt? [1])

Ihnen gilt ihr *δοξάζειν*, während sie den Armen geringschätzig behandeln. Der Gedanke, der hier und im Folgenden seine Ausführung findet, lehnt sich offenbar an Sir. 10, 22f. an: *οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετὸν καὶ οὐ καθήκει δοξάσαι ἄνδρα ἁμαρτωλόν. μεγιστὰν καὶ κριτὴς καὶ δυνάστης δοξασθήσεται, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῶν τις μείζων τοῦ φοβουμένου τὸν κύριον* [2]). In anschaulicher Weise wird geschildert, wie in die gottesdienstliche Versammlung [3]) ein Mann eintritt mit goldbereiftem Finger [4]) und glänzendem Gewande [5]); aber auch ein Armer mit schmutzigem Kleide. Beide sind offenbar als Gäste gedacht, da sie sonst wohl in der Versammlung ihre festen Plätze gehabt hätten [6]). Auf den schön Gekleideten richtet sich sogleich der Blick der Versammlung [7]), und man weist ihm einen guten Platz in den Reihen der Sitzenden an. Von dem Armen dagegen wird nicht berichtet, dass man ihn angesehen [8]),

2, 2. 3

---

1) Hen. 63, 8.

2) Vgl. besonders die frappanten Wortberührungen mit v. 6; ausserdem Prov. 14, 20. 19, 6f.

3) Bei den in Frage kommenden Schriften ist, so viel ich sehe, *συναγωγή* immer die Versammlung, nicht der Versammlungsort; vgl. z. B. Sir. 1, 27. 1 Macc. 7, 12. Sus. 41. Ps. Sal. 10, 8. 17, 18; anders dagegen Symmachus Ps. 73, 3.

4) Die Parallelen aus der Profanlitteratur bei Mayor S. 77.

5) Hen. 98, 2. 6) Schürer II, 275f.

7) Dass *ἐπιβλέπειν*, das ja allerdings die prägnante Bedeutung „wohlgefällig betrachten" haben kann (z. B. Judith 13, 4. Sir. 11, 12), diese Bedeutung immer habe, ist unrichtig; vgl. Hab. 3, 6: *ἐπέβλεψε καὶ ἐτάκη ἔθνη.* Sir. 16, 17: *ἐν τῷ ἐπιβλέψαι εἰς αὐτὰ τρόμῳ συσσείονται.* Test. Lev. 3 und dazu 4 Esra 8, 23: *οὗ τὸ βλέμμα ξηραίνει ἄβυσσον καὶ ἡ ἀπειλὴ τήκει ὄρη.*

8) Tob. 4, 7.

sondern nur, dass man ihm kurz bedeutet habe, er solle sich mit einem Stehplatz in der Ferne begnügen, oder, falls er es vorzieht, näher zu treten, sich auf die Erde unterhalb des Fussschemels des Sitzenden niederlassen. Letztere Wendung ist sehr geeignet, die hochfahrende Behandlung ins Licht zu stellen, ganz entsprechend dem Dünkel der Schriftgelehrsamkeit, der aus dem Spruche des Jose B. Joezer spricht: „Dein Haus sei ein Versammlungsort der Schriftgelehrten, bedecke dich mit dem Staube ihrer Füsse und trinke durstig ihre Worte“ [1]).

2, 4 Das Urteil, das Jakobus auf Grund einer solchen Handlungsweise fällt, wird natürlich der Forderung v. 1 entsprechen, zu deren Begründung er das Verhalten gegen Reiche und Arme geschildert hatte. Das giebt einen Fingerzeig für den Sinn des sehr verschieden gedeuteten *διεκρίθητε*. Wo sich ihre *πίστις* an Gott verbindet mit solchem Respekt vor den irdischen Grössen, sind sie, wie der *διακρινόμενος* in 1, 6, *ἄνδρες δίψυχοι*. Das *ἐν ἑαυτοῖς* betont die Geteiltheit der Seele. Nur die bei 1, 6 zurückgewiesene, irreführende Übersetzung kann zu der Annahme führen, *διακρίνεσθαι* habe dort einen andern Sinn als hier. Wenn die Leser nicht bloss als Zweiseelige, sondern auch als Richter von schlechten Gesinnungen [2]) bezeichnet werden, so entspricht auch das den Äusserungen in v. 1, da die *προσωποληµψία* das Charakteristikum des schlechten Richters ist [3]). Die ganze Gegenüberstellung des schön gekleideten Reichen und des unansehnlichen Armen ist übrigens ebenfalls herausgewachsen aus Äusserungen in Sirach. Die grosse Ähnlichkeit von Sir. 11, 2—6 [4]) mit unserm Zusammenhange wird noch eindrucksvoller, wenn man beachtet, wie eng diese Aus-

---

1) Pirke Aboth 1, 4. Vgl. auch das unten zur Sprache kommende Wort Sir. 11, 5: . . . . *ἐκάθισαν ἐπὶ ἐδάφους*.

2) *διαλογισμός* besonders oft von den Gedanken der Sünder Ps. 55, 6. 93, 11. 138, 20. 145, 4. Jes. 59, 7. Jer. 4, 14. Thren. 3, 60. 1 Macc. 2, 63.

3) Deut. 1, 17. Ps. Sal. 2, 19: *ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ οὐ θαυμάσει πρόσωπον*. Hen. 63, 8.

4) *μὴ αἰνέσῃς ἄνδρα ἐν κάλλει αὐτοῦ, καὶ μὴ βδελύξῃ ἄνθρωπον ἐν ὁράσει αὐτοῦ . . . . ἐν περιβολῇ ἱματίων μὴ καυχήσῃ, καὶ ἐν ἡμέρᾳ δόξης μὴ ἐπαίρου . . . . πολλοὶ τύραννοι ἐκάθισαν ἐπὶ ἐδάφους, ὁ δὲ ἀνυπονόητος ἐφόρεσε διάδημα. πολλοὶ δυνάσται ἠτιμάσθησαν σφόδρα, καὶ ἔνδοξοι παρεδόθησαν εἰς χεῖρας ἑτέρων.*

führung zusammenhängt mit der zu 2, 2 zitierten Parallele Sir. 10, 22—24.

Die Charakteristik, welche die Armen bei Sirach erhalten, wonach sie als Fromme, Gerechte und Weise erscheinen und deshalb die Aussicht auf schliessliche Erhöhung haben, wird von v. 5 an den Lesern mit einem eindringlichen *ἀκούσατε, ἀδελφοί μου*, vorgehalten. Genauer werden die von ihnen Missachteten als *πτωχοὶ τῷ κόσμῳ*, „Arme nach der Welt", bezeichnet. Dem Gebiete des *κόσμος*, d. i. der gegenwärtigen, durch die Sünde verderbten Welt, vor deren Befleckung sich zu hüten die Leser 1, 27 ermahnt wurden, gehören die Reichen an, durch deren Gemeinschaft sie verunreinigt werden, nicht aber die Armen, die mit dem *κόσμος* keinen Besitz teilen. Gott hat sie vielmehr von der Welt ausgewählt, die arm an Glauben ist[1]), um sie in die zukünftige zu versetzen, welche reichen Glaubensbesitz hat[2]). Jakobus variiert hier einen Gedanken, der oft und in verschiedenen Formen zum Ausdruck gekommen ist. Wie es einerseits von dem Armen heisst, dass er seine Hoffnung und Zuflucht allein bei Gott habe[3]), so andererseits von Gott: *ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχόν, καθίσαι μετὰ δυναστῶν λαῶν, καὶ θρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς*[4]). Vor allem wird dabei der Gegensatz zwischen der gegenwärtigen Armut und dem zukünftigen Reichtum hervorgehoben; so Test. Juda 25: *καὶ οἱ ἐν πτωχείᾳ διὰ κύριον πλουτισθήσονται*[5]). Was nun die Vorstellung von dem Reichtum an Glauben betrifft, so ist der nicht gedacht als ein Besitz, den die Betreffenden im Gemüte tragen, sondern als ein Kapital, das ihnen im Himmel aufbewahrt wird und das ihnen beim Gericht gleichsam den Eingang zum Orte der ewigen

2, 5

1) 4 Esra 5, 1: et sterilis erit a fide regio.

2) 4 Esra 6, 28: florebit autem fides, et vincetur corruptela et ostendetur veritas, quae sine fructu fuit diebus tantis. 7, 44: soluta est intemperantia, abscissa est incredulitas, crevit autem justitia, orta est veritas.

3) Ps. Sal. 5, 13. 15, 2.

4) 1 Reg. 2, 8. Ps. 112, 7 f. Test. Jos. 18. Sap. 3, 8 f. 5, 16.

5) Denselben Gegensatz bietet Test. Gad 7: *ὁ γὰρ πένης καὶ ἄφθονος, ἐπὶ πᾶσι κυρίῳ εὐχαριστῶν, αὐτὸς παρὰ πᾶσι πλουτεῖ.*

Seligkeit bezahlen wird. Der auf Erden bewiesene Glaube wird, wie alle Werke der Gerechtigkeit, im Himmel zu einem Schatz aufgehäuft, der dem Gläubigen das ewige Leben sichert [1]). Dieses wird an unsrer Stelle als ein Königreich bezeichnet, das sich ihnen als Mitregenten öffnet. Es ist die *βασιλεία* des Messias [2]), das Erbe der Verheissung [3]) für die, welche Gott lieben [4]). Dazu hat Gott die Armen auserwählt [5]). Unzählige Male wird daraufhin im Henochbuche den von den Mächtigen dieser Erde bedrückten Gläubigen [6]) der Name „Auserwählte“ gegeben [7]). Diese herrliche Aussicht der Armen, vor der der Reichtum dieser Welt verbleicht, mögen die Leser ins Auge fassen, um dann die niederschmetternde Gewalt des Urteils zu spüren: *ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν*, das sich an die warnenden Worte Prov. 14, 21: *ὁ ἀτιμάζων πένητας ἁμαρτάνει*, und Sir. 10, 22: *οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετόν*, anschliesst [8]).

2, 6. 7

Aus welchem Interesse haben sie so gehandelt? Um der Reichen willen, die keinen Anspruch erheben können auf den Glauben und die Hoffnung, welche die Armen besitzen, und die sich ausserdem einer Handlungsweise schuldig machen, die jene Kriecherei der Leser vor ihnen vollends ausschliessen müsste. Die alte Anklage, dass die Reichen, auf eigenen Vorteil bedacht, die Geringeren vergewaltigen [9]), hat auch jetzt ihr Recht behalten. Sie ziehen sie vor ihre Richtstühle [10]), um sie durch ungerechtes Gericht zu benachteiligen und niederzutreten [11]).

---

1) Vgl. die verwandten Vorstellungen in Tob. 4, 9ff. Ps. Sal. 9, 9. 4 Esra 6a, 50. Test. Abr. 93, 8 ff. Dazu Weber a. a. O. S. 292—294.

2) Ps. Sal. 5, 21. 17, 4. 23 ff. Test. Benj. 9.

3) Ps. Sal. 12, 8: *ὅσιοι κυρίου κληρονομήσαιεν ἐπαγγελίας κυρίου*; 14, 7. Hen. 40, 9.

4) Sap. 3, 9 und die zu Jac. 1, 12 zitierten Parallelen für *οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον.*

5) Vgl. Sap. 2, 10 mit 3, 9. 4, 15.

6) Hen. 43, 4. 46, 8.

7) 1, 3. 5, 7. 8. 38, 2. 3. 4. 39, 6. 7. 40, 5. 41, 2. 48, 1. 9. 50, 1. 51, 5. 58, 1. 2. 3. 60, 6. 61, 4. 12. 62, 8. 11. 12. 13. 15. 70, 3. 93, 2.

8) Auch Prov. 22, 22.

9) Jer. 22, 3. Ez. 22, 7. Zach. 7, 10. Micha 2, 2. Sap. 2, 10. Hen. 46, 7. 63, 10. c. 94—105. Aristeas 39, 25. 40, 4: *μηδὲ τῇ περὶ ἑαυτοὺς ἰσχύϊ πεποιθότας ἑτέρων καταδυναστεύειν.* Pirke Aboth 2, 4.

10) Jud. 5, 10. Sus. 49.

11) Hen. 94, 6. 9. 96, 8.

Dabei lästern sie den Namen Gottes, der über Israel genannt ist. Dass hier nur an den Namen Jahves, nicht an einen anderen Ehrentitel[1]) gedacht werden kann, ergiebt sich aus 2 Chron. 7, 14. Jes. 43, 7. 63, 19. Jer. 7, 10. 11. 30. 14, 9. 15, 16. 39, 34. 41, 15. Dan. 9, 18. Amos 9, 12. Sir. 36, 17. Bar. 2, 15. 26. Ps. Sal. 9, 18. 4 Esra 4, 25. 10, 22, wo durchweg die gleiche Wendung gebraucht ist. „Schön“ wird wie in Ps. 134, 3 [2]) der Name Gottes genannt, weil dieses Prädikat von den Werken gilt, in denen er sich geoffenbart hat [3]). Von dem Lästern der Reichen redet das Henochbuch wiederholt; vgl. 94, 8 f.: „Wehe euch, ihr Reichen, denn auf euren Reichtum habt ihr vertraut und aus eurem Reichtum werdet ihr heraus müssen, weil ihr an den Höchsten nicht gedacht habt in den Tagen eures Reichtums. Ihr habt Lästerung und Ungerechtigkeit begonnen“ [4]). Welcher Art diese Lästerungen sind, ergiebt sich aus Hen. 5, 4: „Ihr habt nicht ausgeharrt und das Gesetz des Herrn nicht erfüllt, sondern übertreten und mit hochmütigen, lästernden Worten aus eurem unreinen Munde seine Grösse geschmäht; ihr Hartherzigen, ihr werdet keinen Frieden finden“ [5]).

Ob die Armen und Reichen, von denen hier die Rede ist, Juden sind oder nicht, kann daraus, dass v. 2—4 von ihnen als von Gästen in der Synagoge geredet wird, in keiner Weise erschlossen werden. Gäste, welche keine festen Plätze in der Gemeinde hatten, konnten ebenso gut Nichtjuden als Angehörige anderer jüdischer Gemeinden sein. Dass die Armen nur als gläubige Juden in Betracht kommen, ergiebt sich aus v. 5 mit vollkommener Sicherheit. Was die Reichen betrifft, so ist 1, 10—12 von reichen Gemeindegliedern die Rede, die sich in der Prüfung

---

1) Etwa den Bar. 5, 4 gegebenen: *κληθήσεται γάρ σου τὸ ὄνομα παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς τὸν αἰῶνα εἰρήνη δικαιοσύνης καὶ δόξα θεοσεβείας.*

2) *ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ὅτι καλόν.*

3) Sir. 39, 16: *τὰ ἔργα κυρίου πάντα ὅτι καλὰ σφόδρα.*

4) Desgleichen Hen. 91, 7. 11. 96, 7. 97, 6. 108, 6. 10.

5) Hen. 27, 2: „Hier müssen sich sammeln alle die, welche unziemliche Reden gegen Gott mit ihrem Munde reden und frech über seine Herrlichkeit sprechen“. 101, 3: „Ihr führt übermütige und freche Reden gegen seine Gerechtigkeit“.

bewähren. Auch bei den in cap. 2 erwähnten ist doch bereits durch den Besuch der Synagoge eine gewisse Beziehung zur jüdischen Gemeinde angedeutet. Das aber, was am meisten hiergegen zu sprechen scheint, die Lästerung des Namens Gottes, verbindet sich in den Parallelstellen des Henochbuches mit Äusserungen, welche die Betreffenden als Gesetzesübertreter, also doch wohl als Juden hinstellen. Dazu kommt, dass die gerade hier von Jakobus reproduzierten älteren Schriften, wie die Proverbien, offenbar nur jüdische Kreise im Auge haben. Endlich setzt die Anrede an die bösen Reichen 5, 1 voraus, dass sie unter die Adressaten des Briefes gehören, die 1, 1 als die *δώδεκα φυλαί* bezeichnet sind. Immerhin ist es sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser keine scharfe Grenze gezogen hat zwischen diesen nach Gesinnung und That dem väterlichen Gesetze entfremdeten Menschen und den Reichen aus den Heiden. Wie wenig das auch in den entsprechenden Schilderungen der Fall ist, sieht man am besten aus Hen. 46, 7: „Das sind jene, welche die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben und die Erde niedertreten und auf ihr wohnen, deren Handlungen alle Ungerechtigkeit sind und Ungerechtigkeit offenbaren, deren Macht auf ihrem Reichtum ruht, und deren Glaube den Göttern gilt, welche sie mit ihren Händen gemacht haben, und den Namen des Herrn der Geister haben sie verleugnet. Und sie werden ausgetrieben werden aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung und der Gläubigen, welche gewogen sind in dem Namen des Herrn der Geister“. Jüdische und heidnische Züge gehen hier bunt durch einander[1]).

2, 8 Die herbe Charakterisierung der Reichen in v. 6 und 7 sieht fast danach aus, als ob Jakobus sie von der allgemeinen Rücksichtnahme ausschliessen wollte, die der Fromme einem jeden Menschen schuldig ist. Dem könnten die Leser das Gebot der Nächstenliebe entgegen halten. Jakobus begegnet einem solchen Einwande in v. 8—11. Der in der jüdischen Theologie herrschenden Betrachtungsweise von grossen und kleinen Geboten folgend[2]) und offenbar die entschuldigende Rede seiner

1) In Hen. 63 sieht die Schilderung mehr nach Heiden aus; vgl. ferner Hen. 94 ff.

2) Weber a. a. O. S. 290, Wünsche, Neue Beiträge S. 267 f.

Gegner aufnehmend bezeichnet er die Forderung Lev. 19, 18: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* als *νόμος βασιλικός*. Aus der Reihe der übrigen tritt dieses Gebot als ein König aus seinem Gefolge hervor [1]). Man wird sich also vor allem vor diesem Gebote zu verneigen und ihm zu folgen haben, und wer das gethan hat, braucht es wohl mit dem Gefolge der kleineren Gebote nicht zu genau zu nehmen. Diesen Gedanken begegnet Jakobus in höchst beachtenswerter Ausführung. Schön handeln sie, wenn sie dieses in den heiligen Schriften aufgezeichnete [2]) Gebot durch Erfüllung zur Vollendung bringen [3]).

Aber neben diesem Gebote steht im Gesetz ein anderes, das fordert, kein Ansehen der Person zu üben. Wenn man behauptet, ein solches Gebot habe nicht existiert, so hat man doch wohl den litterarischen Zusammenhang, auf den das Zitat v. 8 ausdrücklich hinweist, nicht beachtet. Dem Gebote der Nächstenliebe Lev. 19, 18 geht ganz kurz voran v. 15: „Ihr sollt nicht Unrecht verüben beim Rechtsprechen; du sollst weder für einen Geringen Partei ergreifen, noch auf einen Vornehmen Rücksicht nehmen“ [4]). An dieses Gebot denkt Jakobus [5]), das übrigens auch Deut. 16, 19 wiederkehrt: *οὐκ ἐκκλινοῦσιν κρίσιν, οὐδὲ ἐπιγνώσονται πρόσωπον*. Wenn die Leser durch ihr Verhalten gegen die Armen dieses Gebot übertreten, so thun sie — gleichviel ob sie den *νόμος βασιλικός* erfüllt haben — Sünde und werden von dem Gesetze als Übertreter des göttlichen Willens überwiesen [6]). Dieser Wille ist nämlich eine Einheit. Wer das ganze Gesetz hält, sich aber an Einem Gebote versündigt,

2, 9. 10

---

1) Verwandte Gedanken und Ausdrücke 4 Macc. 14, 2. Philo, de justitia 4, Mang. II, 364; de congressu erud. grat. 10, Mang. I, 526.

2) Dass Jakobus in der That die Stelle Lev. 19, 18 zitieren will, ergiebt sich nicht bloss aus *κατὰ τὴν γραφήν* (vgl. 4 Macc. 18, 14), sondern auch aus den folgenden Ausführungen.

3) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 4; ausserdem die Parallelen zu *νόμον τελεῖν* in Aristeas 54, 21 ff. 55, 20. 59, 16. Sir. 31, 8.

4) *οὐ λήμψῃ πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου.*

5) Dass Jakobus den Gedankengang Lev. 19 in Erinnerung gehabt, zeigt auch ein Vergleich von Jac. 5, 4 mit Lev. 19, 9. 13.

6) *παραβάτης* sehr selten; eine klassische Stelle bei Mayor S. 85. Dagegen ist *παραβαίνω* mit *νόμος* als Objekt sehr häufig, z. B. Sir. 19, 21. Esra 8, 24. 3 Macc. 7, 10. 12; auch einfach *οἱ παραβαίνοντες* Sir. 40, 14.

der ist aller anderen mit schuldig geworden[1]). Was nützt also den Lesern ihr Pochen auf das Gebot der Nächstenliebe, wenn sie das unscheinbar daneben stehende Verbot der προσωποληψία nicht beherzigen?

Der einfache Gedanke dieser Stelle wird vielfach missverstanden, indem man unter dem νόμος v. 9 eben dasselbe versteht, was v. 8 als νόμος βασιλικός bezeichnet ist. Aber unter dem νόμος in v. 9 kann doch nur die Summe von ὅλος ὁ νόμος v. 10 und dem einzigen übertretenen Gebote, also das ganze Gesetz, verstanden werden. In diesem ist das Gebot von der Nächstenliebe und das von der Parteilichkeit je nur ein Einzelgebot. Man bringt ganz fremde Gedanken und den Anlass zu einer unlösbaren Verwirrung in die Ausführung des Jakobus, wenn man behauptet, das Gebot der Nächstenliebe komme hier als die Einheit, die Summa des Gesetzes in Betracht; in der Erfüllung dieses Gebotes sei die der anderen schon mit beschlossen. Von dieser Ansicht, mit der die Leser sich mögen getröstet haben und die z. B. einen Vertreter an Hillel hatte[2]), sagt Jakobus das gerade Gegenteil. Er giebt seinen Lesern zu, dass sie den Reichen gegenüber das Gebot der Nächsten-, ja, der Feindesliebe erfüllt haben. Aber anstatt nun nachzuweisen, dass sie es den Armen gegenüber gröblich verletzt haben, erinnert er an die anderen Gebote, die neben dem von der Nächstenliebe stehen und die sie mit diesem noch lange nicht erfüllt haben. Ja, die Verfehlung gegen das kleine Gebot Lev. 19, 15 macht die Erfüllung des grossen Lev. 19, 18 wirkungslos[3]). Wohl kommt auch für Jakobus das Gesetz als eine Einheit in Betracht. Diese wird aber gestört und geschädigt, wenn irgend ein beliebiges der Einzelgebote, in deren Reihe das von der Nächstenliebe eine Nummer ausmacht, verletzt wird[4]). Im vorliegenden Falle ist das πταίσῃ δὲ ἐν ἑνὶ

1) Vgl. zu πάντων ἔνοχος Jes. 54, 17. Ps. Sal. 4, 3.

2) Wünsche, Neue Beiträge S. 65.

3) Vgl. Test. Asser 2: ἄλλος κλέπτει, ἀδικεῖ, ἁρπάζει, πλεονεκτεῖ, καὶ ἐλεεῖ τοὺς πτωχούς· διπρόσωπον μὲν καὶ τοῦτο, ὅλον δὲ πονηρόν ἐστιν.

4) 4 Macc. 5, 18. Pirke Aboth 2, 1: „Übe ein geringes Gebot ebenso gern wie ein schweres“. Midr. Debarim R. par. 6. Schabb. f. 70, 2: „Wenn einer alle thut, eines aber übergeht, ist er aller einzelnen schul-

v. 10 natürlich auf das προσωποληµπτεῖτε in v. 9 zu beziehen. Das Verbot der Exegeten, diese durch den Zusammenhang geforderte Anwendung des allgemeinen Satzes in v. 10 zu vollziehen, ist mir ebenso unverständlich wie die Deutung des ἐν ἑνί auf das Gebot der Nächstenliebe.

2, 11 Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung wird vollends sicher gestellt durch das Beispiel in v. 11, das, weil es von gröberen Übertretungen redet, den Gedanken des Jakobus auch dem schwerer Fassenden zugänglich macht. Den beiden Geboten Lev. 19, 15. 18 werden die beiden Ex. 20, 13. 15, bezw. Deut. 5, 17. 18 gegenübergestellt: wieder ein Beweis, dass das Gebot der Nächstenliebe nur als Eines aus der Reihe der Gebote und nicht als die Summa derselben in Frage kommt. Ihm entspricht das Verbot des Ehebruchs, dessen Wahrung dem nichts nützt, der des Totschlages überwiesen ist. Die von dem masoretischen Texte abweichende Reihenfolge µὴ µοιχεύσῃς, µὴ φονεύσῃς entspricht der LXX, sowie dem Gebrauche Philos [1].

2, 12 Dass Jakobus nicht bloss äusserlich Gedanken an Gedanken knüpft, sondern auch weitere Zusammenhänge überschaut, ergiebt sich daraus, dass er mit v. 12 fortfährt: οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε. Von λαλεῖν ist in der ganzen Ausführung 2, 1—11 nicht die Rede gewesen, wohl aber war 1, 26 im Anschluss an die Aufforderung zu einer thätigen Vertiefung in den νόµος τῆς ἐλευθερίας die Mahnung ausgesprochen, sich vor leerem Reden in den der Betrachtung des Gesetzes gewidmeten Versammlungen zu hüten. Dass Jakobus an diesen Gedanken wieder anknüpft, zeigt sich auch in der Wiederkehr des Ausdrucks „Gesetz der Freiheit". Das Gesetz, aus dem die in v. 8—11 besprochenen Einzelgebote genommen sind, also das

dig". Pesikta f. 50, 1: omnis, qui dicit totam legem ego in me recipio praeter verbum unum, hic sermonem domini sprevit et praecepta ejus irrita fecit. Midr. Bemidbar r. par. IX zu Num. 5, 14: „Unser Lehrer hat uns gelehrt: Der Ehebrecher und die Ehebrecherin übertreten die zehn Gebote".

1) Codex A und F der LXX haben die Reihenfolge des masoretischen Textes. Dagegen hat cod. B Ex. 20, 13—15: οὐ µοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις, und Deut. 5, 17—19: οὐ µοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις. Letztere Folge hat Philo, de decalogo 24—26, Mang. II, 201 ff.; auch S. 189. 207. 300.

Gesetz Mosis, wird das Mass sein, an dem die Leser bei dem Endgerichte gemessen werden sollen. Dieser Gedanke möge ihnen bei Reden und Thun allzeit gegenwärtig sein. In dieser Beleuchtung erhalten nun auch die Wendungen in v. 9—11 ihre besondere Bedeutung. Jede Übertretung des Gesetzes ist eine *ἁμαρτία*, wie jede Erfüllung eine *δικαιοσύνη* [1]; die einen aber wie die anderen werden in die himmlischen Bücher durch Henoch den Schreiber der Gerechtigkeit [2] eingetragen [3]. Und nach diesen Aufzeichnungen vollzieht sich das Gericht. Danach mögen die Leser ihr Verhalten einrichten. Wohl sieht sich Jakobus veranlasst, durch Bezeichnung des Gesetzes als *νόμος τῆς ἐλευθερίας* darauf hinzuweisen, dass es sich hier nicht um die unerschwingliche Forderung eines unbilligen Richters handelt, sondern nur um Solches, was der Natur des Menschen entspricht

2, 13 und was er deshalb aus eigenem Triebe ausführen sollte. Aber die Unbarmherzigkeit, die sie gegen den Bruder üben, ist auch etwas Widernatürliches [4] und wird deshalb nach der ganzen Strenge des dem Gesetzeswortlaute entsprechenden Gerichtes behandelt werden. Das Gericht und die, welche es ausführen, sind als solche und von Beruf unbarmherzig [5]. Aber das strenge Recht kann doch unter Umständen durch Fürbitte gemildert werden [6]. Bezüglich der Unbarmherzigen dagegen klingt es durch die ganze in Frage kommende Litteratur in den manigfaltigsten Äusserungen wieder, dass sie keine Barmherzigkeit erlangen werden [7]. Besonders eindrucksvoll ist in dieser Beziehung die Darstellung Test. Abr. B c. 10. Die Seele eines vor den himmlischen Richter geführten Weibes spricht: *ἐλέησόν με, κύριε. καὶ εἶπεν ὁ κριτής· Πῶς ἐλεήσω σε, ὅτι σὺ οὐκ ἐλέησας τὴν θυγατέρα σου ἥνπερ εἶχες, τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας*

---

1) Test. Gad 3. Asser 7. Hen. 5, 4. Jubil. 30.

2) Hen. 12, 4.

3) Hen. 98, 7 f. 100, 10. 104, 7 f. 4 Esra 8, 33. Test. Ass. 7. Jubil. 30, besonders aber Test. Abr. A c. 12—14, B. 9—11.

4) Jes. 58, 7. 5) Test. Abr. p. 90, 16. 22. 91, 7.

6) Vgl. Hen. 13, 4. 15, 2. Test. Abr. A c. 14. Midr. Schemoth r. par. 31, Wünsche bibl. rabb. S. 245.

7) Ps. 108, 16. Prov. 22, 22 f. Ez. 18, 12 f. Sir. 28, 1. Hen. 98, 12 f. u. oft.

σου; διὰ τί ἐφόνευσας αὐτήν; Auf diesen Mord hin soll ihr das Urteil gesprochen werden. Da sie leugnet, so wird in den himmlischen Büchern nachgeschlagen, und darauf folgt das Wort des Richters: *ὦ ταλαίπωρε ψυχή, πῶς λέγεις ὅτι φόνον οὐκ ἐποίησας; οὐχὶ σὺ ἀπελθοῦσα μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ ἀνδρός σου ἐμοίχευσας τὸν ἄνδρα τῆς θυγατρός σου, καὶ ἀπέκτεινας αὐτήν; ἤλεγχε δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας αὐτῆς, καὶ εἴ τι ἔπραξεν ἐκ νεότητος αὐτῆς.*

Asyndetisch und mit wirksam vorangestelltem Verb schliesst sich an den Hinweis auf das unbarmherzige Gericht wider die Unbarmherzigen der Ausruf: „Es rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht!“ Sie fürchtet es nicht, sondern sieht seinen Schrecken mit Freuden entgegen, weil die Werke der Barmherzigkeit nicht bloss überhaupt in die himmlischen Bücher eingetragen werden, sondern weil sie, wenn die Werke gegen einander abgewogen werden [1]), sich als von solchem Gewichte erweisen, dass die Wagschale mit den bösen Werken weit in die Höhe geschnellt wird. Auch dieser Gedanke geht in den mannigfaltigsten Variationen durch unsre Litteratur [2]). Besonders klar spricht Tob. 4, 9—11 den Gedanken aus, dass die Barmherzigkeit Gottes beim Gericht doch zugleich auf Grund des Rechtes erfolge: *θέμα ἀγαθὸν θησαυρίζεις σεαυτῷ εἰς ἡμέραν ἀνάγκης· διότι ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ οὐκ ἐᾷ εἰσελθεῖν εἰς τὸ σκότος. δῶρον γὰρ ἀγαθόν ἐστι ἐλεημοσύνη πᾶσιν τοῖς ποιοῦσιν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου* [3]). Wem solche Werke der Barmherzigkeit in den himmlischen Büchern aufgezeichnet sind, der ist für die Zukunft gesichert.

Schon in v. 12 hatte Jakobus auf den Ausgangspunkt seiner Darlegung über das Verhalten der Leser zu Reichen und 2, 14.

1) Hen. 38, 2. 4. 41, 3. Test. Abr. 93, 4 ff.: *ὁ δὲ ἡλιόμορφος ἄγγελος, ὁ τὸν ζυγὸν κατέχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, οὗτός ἐστιν ὁ Δοκιὴλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ δίκαιος ζυγοστάτης, καὶ ζυγιάζει τὰς δικαιοσύνας καὶ τὰς ἁμαρτίας ἐν δικαιοσύνῃ θεοῦ.*

2) Prov. 17, 5. 19, 7. Sir. 28, 2. 4. Test. Seb. 5: *ἔχετε ἔλεος ἐν σπλαγχνοῖς ὑμῶν, ὅτι ὡς ἄν τις ποιήσῃ τῷ πλησίον αὐτοῦ, οὕτως καὶ ὁ κύριος ποιήσει αὐτῷ;* c. 6: *ὁ μεταδιδοὺς τῷ πλησίον λαμβάνει πολλαπλησίονα παρὰ τοῦ κυρίου;* desgleichen c. 8.

3) Tob. 12, 9: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ αὕτη ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν· οἱ ποιοῦντες ἐλεημοσύνας καὶ δικαιοσύνας πλησθήσονται ζωῆς.*

Armen zurückgeschaut, dass nämlich das Reden über die Schrift nicht so geartet sein solle, dass der Mensch sich dadurch selbst betrüge; dass vielmehr solchem Reden die entsprechenden Werke folgen müssen. Gegen die ungerechten Werke, welche sich mit dem frommen Reden verbinden, hat dann 2, 1—13 eine Ausführung gebracht, an deren Spitze der Satz stand, dass der Glaube an den Herrn der Herrlichkeit mit solchen Thaten nicht verträglich sei. Die mit v. 14 beginnende Ausführung stellt nun den Gedanken auf, dass dieser Glaube, wenn er etwas nützen solle, doch überhaupt mit Werken verbunden sein müsse, bietet also eine Entwickelung des bereits 1, 22—26 erwogenen Gedankens, der seinerseits seine Wurzeln bis nach 1, 3f. zurückstreckt.

Unter *πίστις* ist hier selbstverständlich nichts anderes zu verstehen als in 1, 3. 6. 2, 1. 5. Es ist der Glaube an den Gott Israels, die Überzeugung von seiner Einzigartigkeit, von der Vollkommenheit seines Gesetzes, der Gerechtigkeit seines Gerichtes und der Zuverlässigkeit der von ihm in Aussicht gestellten Hoffnung auf die zukünftige Welt mit der Belohnung für die Frommen und der Bestrafung für die Gottlosen. Das Reden in der Synagoge über die Schrift ist eine Äusserung und Bezeugung dieses Glaubens, wie sich das schon aus dem Anschluss von 2, 1 an das Vorhergehende ergiebt. So wenig wie diese Vorstellung geschichtlich unvorbereitet auftritt, so wenig die andere von den *ἔργα* als Mittel der Errettung bei dem Endgericht. Man hat mit Recht gesagt, im Ausdruck des Jakobus sei ein mühsames Ringen um erstmalige Feststellung einer Lehre nicht zu bemerken, er arbeite vielmehr mit fertigem Material. Wo man dieses zu suchen hat, legen die v. 14 vorausgehenden Ausführungen nahe genug. Dort war auf das Gericht hingewiesen, durch welches die Menschen entweder verdammt oder gerecht gesprochen werden. Dass das geschieht auf Grund der Werke der Menschen, ist ein aus dem Alten Testamente geläufiger Gedanke, der sich in der bekannten Formel ausdrückt: *θεὸς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* [1]). Nicht minder ist es eine

---

1) Prov. 24, 12. — Ps. 27, 4. 61, 13. Thren. 34, 6. Jes. 65, 6 f. Jer. 38, 16.

häufige Vorstellung, dass Gott die Werke der Menschen kennt und sie allezeit gegenwärtig hat, um danach das Gericht zu vollziehen [1]). Es finden sich diese Ansichten in immer schärferer Fassung und detaillierterer Anwendung auf das Endgericht in den späteren Schriften. So in den salomonischen Psalmen. Dass die Handlungen der Menschen vor Gott niedergelegt werden, damit er danach richte, spricht Ps. Sal. 9, 6. 9 charakteristisch aus: *αἱ δικαιοσύναι τῶν ὁσίων σου ἐνώπιόν σου, κύριε . . . ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν ἑαυτῷ παρὰ κυρίῳ, καὶ ὁ ποιῶν ἄδικα αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ.* Die zeitliche und ewige Vergeltung erfolgt dann nach diesen Werken; Ps. Sal. 2, 17: *ἀπέδωκας τοῖς ἁμαρτωλοῖς κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.* [2]) Noch anschaulicher sind die Aeusserungen im Henochbuche. 38, 2: „Wann der Gerechte erscheinen wird vor den auserwählten Gerechten, deren Werke gewogen sind vor dem Herrn der Geister". 61, 8: „Und er wird richten die Werke der Heiligen im Himmel und mit der Wage ihre Handlungen wägen" [3]). Im Test. Abr. werden die Werke, die im Himmel aufgeschrieben werden, gewöhnlich mit *δικαιοσύναι* und *ἁμαρτίαι* bezeichnet; daneben findet sich aber auch *ἔργον* in folgender auf Pyruel, den Engel des Feuers sich beziehenden Mitteilung, die in mehr als Einer Beziehung der Beachtung wert ist [4]): *δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὺς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἁμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον, εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψεται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται.* Die gleiche Vorstellung findet sich Ap. Bar. 51, 7: qui autem salvati sunt in operibus suis et quibus fuit nunc lex spes et intelligentia exspectatio et sapientia fiducia, apparebunt iis mirabilia tempore suo [5]). Besonders häufig wird dieses Gebiet in 4 Esra berührt.

1) Z. B. Job 13, 27. 34, 21. Sir. 15, 19. 17, 13. 39, 19: *ἔργα πάσης σαρκὸς ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστι κρυβῆναι ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.*

2) Dieselbe Formulierung Ps. Sal. 2, 38. 17, 10 f.

3) Desgleichen Hen. 41, 1. 98, 6. 99, 9. 100, 7. 9. Vgl. auch die griechische Form von Hen. 1, 9 im Fragment von Akhmîn und im Zitat Judas 14 f. 4) 93, 10 ff.

5) Ap. Bar. 51, 3 lautet der parallele Ausdruck: etiam gloria

Der Wichtigkeit der Sache wegen führe ich die betreffenden Stellen in extenso an und notiere an den Hauptpunkten die Rückübersetzung Hilgenfelds ins Griechische[1]), um die Berührungen mit den Ausführungen des Jakobusbriefes noch deutlicher zu machen. 4 Esra 8, 32—36: si enim desideraveris ut nostri miserearis, tunc misericors vocaberis, nobis enim non habentibus opera justitiae[2]). justi quibus sunt opera multa reposita apud te, ex propriis operibus recipient mercedem[3]). quid est enim homo, ut ei indigneris, aut genus corruptibile, ut ita amariceris de ipso? in veritate enim nemo de genitis est, qui non impie gessit, et de confitentibus, qui non deliquit. in hoc enim annuntiabitur justitia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis, qui non habent substantiam bonorum operum[4]). Noch bemerkenswerter sind die Äusserungen dieses Buches, wo Werke und Glaube neben einander gestellt werden: 7, 24: et legem ejus spreverunt et sponsiones ejus abnegaverunt et in legitimis ejus fidem non habuerunt et opera ejus non perfecerunt[5]). 6a, 50—58: tu vero non conjunges animam tuam cum inobedientibus, neque connumerabis temet ipsum cum iis qui cruciantur; habes enim thesaurum operum repositum apud altissimum ...... animae (illorum qui non custodierunt vias altissimi) ... contristantur septem viis. via prima, quod restiterunt legi altissimi; via secunda, quod non possunt converti et facere bona, in quibus salventur; via tertia, quod vident mercedem repositam illis qui crediderunt. 6a, 67: via tertia (animarum quae custodierunt vias altissimi), quod vident testimonium, quod testificatus est de eis fictor earum, quia in vita sua custodierunt legem creditam. 9, 7f.: et erit, omnis

---

eorum qui justificati sunt in lege; vgl. auch v. 1, wo justificati dem damnati gegenübersteht.

1) Messias Judaeorum libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratum. 1869 p. 36 ss.

2) *τοὺς μὴ ἔχοντας ἔργα δικαιοσύνης.*

3) *οἱ γὰρ δίκαιοι, οἷς ἔργα πολλὰ ἀπόκειντai παρὰ σοί, ἐξ ἰδίων ἔργων ἀπολήμψονται μισθόν.*

4) *τοὺς μὴ ἔχοντας ὑπόστασιν ἔργων ἀγαθῶν.*

5) *καὶ τοῖς νομίμοις αὐτοῦ ἠπίστησαν καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐρραδιούργησαν.*

qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem in qua credidit[1]), is relinquetur de praedictis periculis et videbit salutare meum in terra mea. 13, 23: qui habent opera et fidem ad fortissimum.[2]) Übrigens treten auch im Henochbuche die Vorstellungen von Glaube und Werken eng zusammen. Wenn 38, 2 den Gerechten mit ihren guten Werken die Sünder gegenübergestellt werden, „die den Herrn der Geister verleugnet haben", so bemerkt Dillmann dazu: „Das Verleugnen entspricht dem griechischen *ἀπιστεῖν;* sehr häufig werden in diesem Teile des Buches die Sünder als solche bezeichnet, welche an die unsichtbare und künftige Welt nicht glauben, welche den Herrn der Geister[3]), das gerechte Gericht, die himmlische Welt, den Messias, den Geist Gottes[4]) verleugnen; es ist das ihre Grundsünde, auf der alle ihre anderen Übertretungen beruhen". Diese, die bösen Werke, stehen also hier neben der *ἀπιστία*, wie umgekehrt bei den „Auserwählten" die guten Werke neben dem Glauben stehen[5]).

Man braucht nur bei diesen Anschauungen des Henochbuches stehen zu bleiben, wo Glaube und Unglaube als die charakteristischen Äusserungen der Gerechten und der Sünder hingestellt werden, um zu verstehen, wie unter Umständen der Glaube als die Bedingung zum Heile betont werden konnte. Das Bekenntnis zum „Herrn der Geister" und die Anrufung des Namens des Gottes Israels ist ja in der That oft genug als die unentbehrliche Vorbedingung zu Erlangung des Heiles genannt worden[6]). Gerade bei den schriftgelehrten Vertretern der von den Heiden sich absondernden Gemeinden des erwählten Volkes konnte sich leicht der ihnen selbst unbewusste Wahn bilden, dem Jakobus mit den Worten entgegentritt: *τί τὸ ὄφελος*[7]),

---

1) *διὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἢ τῆς πίστεως, ἐν ᾗ ἐπίστευσεν.*

2) *οἱ ἔχοντες ἔργα καὶ πίστιν πρὸς τὸν ἰσχυρότατον.*

3) 38, 2. 41, 2. 45, 1. 2. 46, 7. 48, 10 (67, 8. 10 vgl. 43, 4. 63, 5. 7. 8).

4) 60, 6. — 45, 1. — 48, 10. — 67, 10.

5) 43, 4. 46, 8: „Der Gläubigen, welche gewogen sind (nämlich bezüglich ihrer Werke) im Namen des Herrn der Geister".

6) Joel 2, 32. Ps. Sal. 6, 2.

7) Zum Ausdruck vgl. Sir. 20, 29. 31, 23. 25. 41, 14. Job 15, 3.

ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ. Wie Jakobus die Nutzlosigkeit des Glaubens ohne Werke versteht, bestimmt er gleich näher durch eine zweite Frage: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* Das *σώζεσθαι* versteht sich selbstverständlich vom Gerettetwerden im Gerichte [1]. Erinnern wir uns der S. 70 gegebenen Mitteilungen über den Vorgang des Gerichtes, so ist die Ansicht des Jakobus durchaus verständlich und berechtigt, dass ein Glaube ohne Werke nichts nützen könne. Hat er keine guten Werke im Gefolge, vor allem die Werke der Barmherzigkeit nicht, welche, wie oben gezeigt, am schwersten in die Wagschale des himmlischen Richters fallen, sondern statt dessen die entsprechenden bösen Werke, so nützt es nichts, dass auch der Glaube in den himmlischen Büchern aufgeschrieben ist [2]; er wird von den bösen Werken überstimmt werden, und damit ist des Menschen Schicksal besiegelt. Es fällt dem Jakobus nicht ein, den Glauben an sich als etwas Wertloses hinzustellen. Wie könnte er das auch nach den Äusserungen in 1, 3. 6. 2, 1. 5? Aber ist er auch die conditio sine qua non für die Erlangung des Heiles, so reicht er doch bei der himmlischen Rechnung als Gegengewicht für Sünden nicht aus, von denen kein Mensch frei ist [3], wenn er nicht einen thesaurus bonorum operum zur Seite hat, durch welchen die bösen Werke überstimmt werden.

2, 15. 16 Die Richtigkeit seiner Behauptung stellt Jakobus wieder durch eines seiner anschaulichen Beispiele ins Licht. Er setzt den Fall, dass ein Bruder oder eine Schwester, also Volksgenossen [4], ohne Kleidung sind und der täglichen Nahrung [5] ermangeln. Ganz denselben Fall bietet die prophetische Rede Jes. 58,7: *διάθρυπτε πεινῶντι τὸ ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου, ἐὰν ἴδῃς γυμνόν, περίβαλε, καὶ*

---

1) 1, 21. 4, 12. Joel 2, 32. Ps. Sal. 6, 1f. Test. Abr. 83, 16. 25. 29. 94, 8. 117, 1. 4 Esra 9, 7. 6a, 57.

2) Vgl. die Bemerkungen zu v. 5 und Weber a. a. O. S. 295.

3) Job. 4, 17—19. 14, 14f. 15, 14—16.

4) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 2.

5) Vgl. Philo, in Flaccum 17, Mang. II, 538: *πένητές ἐσμεν, καὶ μόλις τὸ ἐφήμερον εἰς αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα πορίζειν δυνάμεθα.*

ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψῃ. Solchen Bedürftigen gegenüber könnte man sich in der Gemeinde damit begnügen, ihnen den Abschiedsgruss *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ*[1]) zuzurufen, zugleich mit dem wohlwollenden Wunsche, sie möchten sich wärmen und sättigen, ohne dass man ihnen das für ihren Leib Notwendige[2]) darbietet. Der entgegengesetzte Fall wird Test. Seb. 7 erzählt: *εἶδον θλιβόμενον ἐν γυμνότητι χειμῶνος καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐπ' αὐτὸν κλέψας ἱμάτιον ἐκ τοῦ οἴκου μου κρυφέως ἔδωκα τῷ θλιβομένῳ . . . . ἐὰν δὲ μὴ ἔχετε πρὸς καιρὸν δοῦναι τῷ χρήζοντι συμπάσχετε ἐν σπλαγχνοῖς ἐλέους*[3]). Das Verhalten der von Jakobus Geschilderten, welche allein ein teilnehmendes Wort haben, ist nutzlos. Ihr *σπλαγχνίζεσθαι* ist faul und unfruchtbar.

2, 17 Das Gleiche gilt von der *πίστις* ohne Werke: *νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν*. Nicht bloss tot, sofern sie keine Werke hervorbringt, sondern auch an sich selbst: ein Körper ohne Leben und Bewegung[4]).

2, 18 Wie sich Jakobus in v. 8 anschickt, einen Einwand der von ihm Bekämpften zurückzuweisen, so auch in v. 18. Über den Inhalt der mit *ἀλλ' ἐρεῖ τις* eingeführten Gegenrede ist man indess bis heute im Unklaren geblieben. Aus dem Munde des Angegriffenen verstehen sich die Worte *σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω κτλ.* durchaus nicht. Dass aber wirklich der Angegriffene, nicht aber ein Verteidiger der von Jakobus ausgesprochenen Ansicht eingeführt wird, ergiebt sich schon aus dem *ἀλλά*. Ausserdem wäre es zwecklos, wenn Jakobus hier auf einmal jemanden in seinem Namen dasjenige sagen liesse, was er ja viel weniger umständlich selbst sagen könnte. Auch der beliebte Hinweis auf die dramatische Lebendigkeit der Rede vermag, so viel ich sehe, diese Ansicht nicht zu stützen. Wird nun aber wirklich der Gegner des Jakobus

---

1) Jubil. 18: „Gehe hin in Frieden". Tob. 12, 5: *ὕπαγε ὑγιαίνων*.

2) Vgl. zum Ausdruck 1 Macc. 14, 34. 2 Macc. 2, 29.

3) Test. Seb. 6: *κατὰ τὴν ἑκάστου χρείαν προσέφερον πᾶσι, συνάγων καὶ συμπάσχων*. Test. Isasch. 7: *παντὶ ἀνθρώπῳ ὀδυνομένῳ συνεστέναξα, καὶ πτωχῷ μετέδωκα τὸν ἄρτον μου. οὐκ ἔφαγον μόνος*.

4) Vgl. die Bemerkungen zu v. 26.

redend eingeführt, wie kann er dann aussagen: ἔργα ἔχω, da dieses im Vorhergehenden und Folgenden bei ihm geradezu verneint wird? Wie kann ferner, wenn der Angegriffene in v. 18a ausgesagt haben sollte: „Ich habe die Werke“, ihm v. 18b zugerufen werden: „Zeige mir deinen Glauben ohne deine Werke“? Das setzt doch voraus, dass der Angegriffene auf seinen Glauben, nicht aber auf seine Werke gepocht haben muss; wie ihm denn v. 19 geradezu zugesprochen wird: σὺ πιστεύεις, und wie er v. 20 hart als ἄνθρωπος κενός angelassen wird, weil er nicht erkennt, dass ein Glaube ohne Werke faul ist. Die Sache wird nur verschlimmert, wenn man vorschlägt, bloss die Worte σὺ πίστιν ἔχεις, und zwar in der Form eines Fragesatzes, als Einwand des Gegners zu betrachten, der damit das Vorhandensein des Glaubens bei dem auf Werke pochenden Jakobus bezweifelte, um ihn auf diese Weise ins Unrecht zu setzen. Erstens wäre dieser Gedanke möglichst dunkel ausgedrückt; sodann wäre die Antwort durch καί an die Frage angeschlossen, was hier sinnlos sein würde; endlich könnte bei dieser ohne Gefühl für den Rhythmus des Satzes versuchten Konstruktion Jakobus nicht weiter fortfahren: „Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke“. Dieser Satz weist vielmehr darauf hin, dass von dem Glauben des Angegriffenen, nicht aber von dem des Angreifers vorher die Rede gewesen ist. Ebenso unmöglich ist es, anzunehmen, der in der Lebhaftigkeit der Rede direkt gefasste Einwand sei, wie der Inhalt zeige, indirekt gemeint; es werde dadurch das ἐρεῖ τις gewissermassen zur Parenthese und der Einwurf von dem Redenden selbst angeeignet. Ich vermag mir nicht vorzustellen, wie Jakobus dazu sollte gekommen sein, die Einleitung des Einwandes als Parenthese zu empfinden. Der Inhalt aber dieses Einwandes wäre gar nicht im Stande, selbst wenn das σύ auf den Angegriffenen ginge, die Bemerkung in v. 17 zurückzuweisen. Die Wendung, dass der Eine den Glauben, der Andere die Werke habe, kann doch nicht zur Zurückweisung des Satzes dienen, dass der Glaube ohne Werke tot sei; sie ist vielmehr offenbar Voraussetzung für den Angriff in v. 18b. Die aus allen diesen wunderlichen Erklärungsversuchen sich ergebende Folgerung, dass der Text korrumpiert sein müsse, wird bei der Abneigung gegen die Anerkennung

des Rechts der Konjekturalkritik in den neutestamentlichen Schriften nur ungern aufgenommen werden. Immerhin ist noch neuerdings der Versuch gemacht worden, auf diesem Wege der vorliegenden Schwierigkeit zu begegnen [1]). Man nahm an, der Schriftsteller oder Abschreiber habe die Begriffe *πίστις* und *ἔργα* vertauscht und eigentlich schreiben wollen: *σὺ ἔργα ἔχεις, κἀγὼ πίστιν ἔχω.* Allein, um von der Unwahrscheinlichkeit einer derartigen Verschreibung abzusehen, wäre es doch seltsam, wenn der, dessen Glaube von Seiten des Vertreters der Werke überhaupt nicht angezweifelt ist, die als Einwand gefasst thatsächlich sinnlose Bemerkung machte: „Du hast die Werke, und ich habe den Glauben". Dem Texte ist nur durch die unumwundene Anerkennung zu helfen, dass die Worte *σὺ πίστιν ἔχεις κτλ.* als Antwort des Jakobus auf die Einrede seines Gegners aufgefasst werden müssen, dass diese selbst aber demgemäss durch Schreiberversehen ausgefallen ist. Was in der Lücke hinter *ἀλλ' ἐρεῖ τις* gestanden, lässt sich zur Not aus den erhaltenen Worten schliessen. Die Anrede *ὦ ἄνθρωπε κενέ* v. 20 bestätigt, was die Gegenrede des Jakobus in v. 18 schon zeigt, dass der Gegner in oberflächlicher Weise bemerkt haben muss, aus dem Fehlen gewisser Werke könne nicht geschlossen werden, der Glaube sei nicht lebendig, und die Werke, auf welche Jakobus poche, könnten den Mangel der *πίστις* nicht ersetzen. Dem tritt Jakobus in einer Reihe schlagender Antworten entgegen. Sein Gegner beruft sich auf seinen Glauben, während er selbst von diesem kein Aufhebens macht, sondern nur auf seine Werke hinweist. Wo ist nun der Existenzbeweis für diesen so gerühmten Glauben? Er kann nicht erbracht werden, während sich umgekehrt aus den vorhandenen Werken wohl nachweisen lässt, dass der Thäter nicht zu denen gehört, qui legem altissimi spreverunt et in legitimis ejus fidem non habuerunt [2]).

Eine zweite Widerlegung des Gegners schliesst sich mit dem asyndetisch hingestellten v. 19 an. Die Kraft der Rede 2, 19

1) O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887. S. 874 not.

2) 4 Esra 7, 24. 6a 67.

wird grundlos gemindert, wenn man die Worte: *σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός*, als Frage fasst. Sie werden ebenso wie *σὺ πίστιν ἔχεις* v. 18 affirmativ zu verstehen sein. Oder was sollte der dort als vorhanden vorausgesetzte Glaube wohl für einen Inhalt haben, wenn nicht zunächst den Lehrsatz von der Einzigkeit des Gottes Israels? Es ist dieses das aus Deut. 6, 4 stammende Glaubensbekenntnis der jüdischen Gemeinde, das im sogenannten Schma von ihren Gliedern täglich zweimal aufgesagt wird. [1]) Hierdurch unterscheiden sie sich von denjenigen, „deren Glaube den Göttern gilt, die sie mit ihren Händen gemacht haben" [2]); nicht aber von den Dämonen, denen die Heiden mit ihrem Götzendienste Ehre erweisen [3]). Diese erkennen Gott als den einzigen, ja schaudern vor seiner Majestät, was die Sünder in höchst unvorteilhaftem Gegensatze zu ihnen nicht einmal thun [4]). Was den Ausdruck unsrer Stelle betrifft, so findet sich *φρίσσειν* oft, [5]) nicht minder die Vorstellung, dass vor allem die teufelischen Mächte vor Gott schaudern. In dieser Beziehung ist bereits Manasse 3f. lehrreich: *ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου· ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου* [6]). Eine schlagende Parallele bietet Test. Abr. 96, 19ff.: *Μιχαὴλ εἶπεν τῷ θανάτῳ· Δεῦρο, καλεῖ σε ὁ δεσπότης τῆς κτίσεως, ὁ ἀθάνατος βασιλεύς· ἀκούσας δὲ ὁ θάνατος ἔφριξεν καὶ ἐτρόμαξεν δειλίᾳ πολλῇ συνεχόμενος, καὶ ἐλθὼν μετὰ φόβου πολλοῦ ἔστη ἔμπροσθεν τοῦ ἀοράτου πατρὸς φρίττων στένων καὶ τρέμων.* Dieser Klasse von Wesen, welche die Majestät des höchsten Gottes kennen und sich vor ihr beugen, denen aber keine Errettung zu Teil wird [7]), gleichen sie mit ihrem Glauben.

2, 20 Zu einem dritten Gedanken geht Jakobus mit v. 20 über,

---

1) Schürer II, 382f. 2) Hen. 46, 7. 3) Bar. 4, 7.

4) Test. Levi 3: *ὅταν οὖν ἐπιβλέψῃ κύριος ἐφ' ἡμᾶς πάντες ἡμεῖς σαλευόμεθα, καὶ οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ καὶ αἱ ἄβυσσοι ἀπὸ προσώπου τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ σαλεύονται. οἱ δὲ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τούτοις ἀναισθητοῦντες ἁμαρτάνουσι καὶ παροργίζουσι τὸν ὕψιστον.*

5) Z. B. Jer. 2, 12. Job 4, 15. Judith 16, 10. 4 Macc. 14, 9. 17, 7.

6) Ähnliche Wendungen Nah. 1, 5. Sir. 16, 16ff. 4 Esra 3, 18. 8, 21—23. Test. Abr. 86, 30.

7) Jes. 25, 8. Hen. 10, 13. 21, 10 etc.

indem er seinen Gegner als einen solchen, der leer vom echten Glauben oder des Verständnisses der hier behandelten Frage bar ist, ἄνθρωπος κενός nennt[1]. Er ist bereit, den Beweis für seine Behautung anzutreten, dass ein Glaube, bei dem sich keine Werke zeigen, regungs- und bewegungslos, also tot sei.

Dieser Beweis wird an dem Beispiel Abrahams geführt. 2, 21 In dem Bewusstsein, eine anerkannte Thatsache auszusprechen, wirft Jakobus die Frage auf, ob nicht Abraham nach der Darbringung Isaaks in Folge von Werken gerechtfertigt worden sei. Die Bezeichnung Abrahams als ὁ πατὴρ ἡμῶν entspricht der gewöhnlichen jüdischen Ausdrucksweise.[2] Im Berichte der Genesis über die Opferung Isaaks[3] ist weder von einer Rechtfertigung Abrahams die Rede, noch von einer Mehrheit von Werken, auf Grund deren die Rechtfertigung erfolgt wäre. Die gewöhnliche Deutung, nach welcher die ἔργα, die Abraham rechtfertigten, das Eine Werk der Darbringung Isaaks gewesen seien, ist mindestens als nicht sehr wahrscheinlich zu bezeichnen. Der Partizipialsatz ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον giebt nur den Zeitmoment an, wann jene Rechtfertigung stattgefunden hat, nämlich nachdem Abraham seinen Sohn auf den Altar gebracht hatte. Die Schwierigkeit des Ausdrucks hebt sich, sobald man die Vorstellungen kennen lernt, die sich in der späteren jüdischen Litteratur von dem Hergang bei der Opferung Isaaks finden. In dieser Beziehung gewährt das Buch der Jubiläen wertvolle Aufschlüsse. Schon zu Jac. 1, 13 ist darauf hingewiesen, dass die Opferung Isaaks veranlasst war durch die Anklage Mastemas, Abraham liebe seinen Sohn Isaak mehr als Gott. Um Abraham hiergegen sicher zu stellen, um seinen Auserwählten vor dem Ankläger zu rechtfertigen, giebt Gott die Versuchung zu, deren Resultat die Beschämung Mastemas ist[4]. Das Wort Gottes an Abraham nach der bestandenen Glaubensprobe fügt nun aber zu dem Gen. 22, 18 berichteten[5] noch

---

1) Philo, de sacrificantibus 10, Mang. II, 259: μήτ' ἐπὶ πλούτῳ, μήτ' ἐπὶ δόξῃ ... ἐφ' οἷς εἰώθασιν οἱ κενοὶ φρενῶν ἐπαίρεσθαι, σεμνυνθῇς.

2) Z. B. 4 Macc. 16, 20. 17, 6. Manasse 1. Test. Abr. 78, 22. Pirke Aboth 5, 4. 3) 22, 16—18. 4) c. 18.

5) „Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, darum dass du meiner Stimme gehorcht hast."

hinzu: „und (darum dass du) allen gezeigt hast, dass du mir gläubig bist in allem, was ich dir aufgetragen habe“. Diese Worte weisen zurück auf c. 17, wo von Gott gegenüber der Anschuldigung Abrahams durch Mastema ausgesagt wird: „(er) wusste, dass Abraham gläubig sei in allen Anfechtungen, die er über ihn ergehen liess, denn er hatte ihn versucht mit dem Reichtum der Könige und mit seinem Weibe, als sie ihm geraubt wurde, und wiederum mit Ismael und Agar seiner Magd; und in allem, wo er ihn versucht hatte, wurde er treu erfunden, und seine Seele ward nicht ungeduldig, noch zögerte er, das zu thun, denn er war treu und hatte Gott lieb.“ Man sieht also, dass die Versuchung bei der Darbringung Isaaks als der Abschluss der Glaubenserweisungen Abrahams in Betracht kommt. Zu 1, 4 ist bereits bemerkt worden, dass Isaaks Opferung meistens als die zehnte, letzte Prüfung angesehen wird. Im Buche der Jubiläen ist das nicht der Fall, sofern dort in c. 19 noch in nicht gerade geschickter Weise der Tod Sarahs als letzte Versuchung behandelt wird. Jakobus folgt offenbar jener anderen Tradition. Von grosser Bedeutung ist nun aber, was Jubil. 19 von dem Abschluss der Versuchungen berichtet wird: „So ward er treu und geduldig erfunden und wurde als ein Freund des Herrn auf die himmlischen Tafeln geschrieben“. Dieser Akt bezeichnet die definitive Gerechterklärung Abrahams; den authentischen Kommentar dazu liefert c. 30. Dort ist die Rede von dem Mord der Sichemiten durch Simeon und Levi.[1]) „Und es ward ihnen zur Gerechtigkeit, und sie wurden aufgeschrieben zur Gerechtigkeit .... Und so zeichnet man einem Manne in das Zeugnis der himmlischen Tafeln Segen und Gerechtigkeit auf vor ihm, dem Gott aller Dinge ...; und er wird aufgeschrieben als ein Freund und Gerechter auf den himmlischen Tafeln. Und diese ganze Geschichte habe ich dir aufgeschrieben und dir befohlen, dass du sie den Kindern Israels sagest, damit sie keine Schuld begehen und das Gesetz nicht übertreten und den Bund nicht brechen, der mit ihnen gestiftet wurde, damit sie ihn halten und als Freunde aufgeschrieben werden. Wenn sie aber übertreten

1) Vgl. Gen. 34.

und thun nach allen Wegen der Unreinigkeit, so werden sie auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben, um ausgetilgt zu werden aus dem Buche der Lebenden und aufgeschrieben zu werden in das Buch derer, welche vernichtet werden, und bei denen, welche ausgerottet werden aus dem Lande. An dem Tage, da die Söhne Jakobs die Sichemiten töteten, ward es ihnen aufgezeichnet in das Buch im Himmel, dass sie Gerechtigkeit und Recht und Rache geübt haben an den Sündern, und wurde ihnen aufgeschrieben zum Segen.“ Die Bezeichnung Abrahams als *φίλος θεοῦ*, unter der er auch im Test. Abrah. beständig aufgeführt wird, und vor der sich dort der Erzengel Michael wie der Tod ehrfurchtsvoll verneigen, bezeichnet also geradezu seine definitive Gerechterklärung den Engeln und Menschen, speciell dem Teufel gegenüber; sie ist Erfüllung der vorläufigen Gerechterklärung, welche in Folge seines Glaubens Gen. 15, 6 statt hatte; sie ist erfolgt, nachdem die letzte seiner Prüfungen bestanden war. Das ist die spätere jüdische Anschauung über die Rechtfertigung Abrahams, wie sie auch 1 Macc. 2, 52[1]) vorausgesetzt ist; und man wird darauf hin dem Jakobus wohl die Gerechtigkeit widerfahren lassen, einzugestehen, dass man sich geirrt hat, wenn man behauptete, er habe sich gezwungener Weise die Geschichte Abrahams zurecht gelegt, um seine These von der Rechtfertigung aus Werken daraus zu gewinnen. In der That bedarf es nicht vieler Worte, um zu zeigen, wie nicht bloss die Überzeugung, mit der Jakobus auf die Frage in v. 21 eine bejahende Antwort erwartet, sondern auch die Einzelheiten seiner Ausführung dem aus dem Buch der Jubiläen gewonnenen Bilde entsprechen.

2, 22 Nach v. 20 wollte Jakobus den Beweis führen, dass der Glaube ohne Werke fruchtlos sei. Der blosse Hinweis auf die Rechtfertigung Abrahams in Folge von Werken nach der Darbringung Isaaks leistet diesen Dienst noch nicht, sondern lenkt erst das Auge des Lesers auf die Geschichte, aus der dieser Beweis gewonnen werden kann. Mit *βλέπεις* v. 22 weist nun Jakobus den Leser auf die bekannten Thatsachen aus dem Leben Abra-

---

1) *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;*

hams hin, an die er eben in v. 21 kurz erinnert hatte. Von den Werken Abrahams überhaupt, in denen sich immer wieder sein Glaube offenbart hat, handelt die Segensrede Gottes am Schlusse der letzten Prüfung Jubil. 18. Eben daraus kann der Leser erkennen, dass sich der Glaube im ganzen Leben Abrahams bis zu seiner definitiven Gerechtsprechung im Zusammenwirken mit Thaten dargestellt hat. Der Zweck dieses Zusammenhanges ist nicht genannt, da das durch den Gedanken nicht erfordert war, ist aber natürlich kein anderer als die Erfüllung der göttlichen Forderungen, der ewiger Lohn verheissen ist. Stehen so im ganzen Leben Abrahams Glaube und Werke unmittelbar neben einander, so ergiebt sich daraus, dass ersterer, wenn er lebendig ist, nicht ohne letztere sein kann [1]). Damit ist der Nachweis des v. 20 aufgestellten Satzes erbracht worden. Jakobus geht aber noch weiter: Das Zusammenwirken von Glauben und Werken ist ein solches, dass der Glaube durch die Werke seine Vollendung gefunden hat, eine Vollendung, wie das Weib sie erfährt, wenn es Mutter wird. Für die Vorstellung bietet einerseits 1, 3. 4 eine Parallele, andererseits 4 Macc. 12, 14: *οἱ μὲν εὐγενῶς ἀποθανόντες ἐπλήρωσαν τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν*. Hier ist *εὐσέβεια* wesentlich dem identisch, was sonst mit *ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις* bezeichnet wird. [2]) Die Erfüllung der Frömmigkeit zu einer *εὐσέβεια ὁλόκληρος* [3]), die als vollkommene Opfergabe von Gott dem Richter angenommen wird, hat sich dort dadurch vollzogen, dass die Märtyrer den von ihnen bekannten Glauben durch ihre heldenhafte Geduld und Freudigkeit bis in den Tod bewährten.

2, 23 Wie sich aber Abrahams Glaube in seinen Werken vollendete und als ein vollkommener zur Darstellung kam am Ende der zehn Versuchungen, so wurde da auch das ehedem gleichsam nur als Verheissung ausgesprochene Wort Gen. 15, 6: *ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, zur Erfüllung gebracht, und dem entsprach die Bezeichnung Abrahams als *φίλος θεοῦ* in den himmlischen Tafeln. Damit ist nun nicht bloss v. 20, sondern auch der ganze von

1) Zu *συνήργει* vgl. 1 Macc. 12, 1. 3 Esra 7, 2. Test. Isasch. 3.
2) 15, 21. 16, 22. 17, 2. 3) 15, 14.

Jakobus verfochtene Gedanke am Leben Abrahams bewiesen. Zu beachten ist noch, dass das von Jakobus ausdrücklich zitierte Schriftwort von sämmtlichen LXX-Handschriften (mit Ausnahme von 19 und 108) abweicht, sofern dort *καὶ ἐπίστευσεν* gelesen wird; dagegen stimmt Jakobus mit Philo überein [1]).

2, 24 In v. 24 kann Jakobus das Resultat seiner Polemik gegen die Vertreter eines werklosen Glaubens kurz zusammen fassen in den Satz: *ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.* Bemerkenswert ist dabei, dass an die Stelle des Begriffes *σώζεσθαι,* der bei dem Eingang der Polemik v. 14 gebraucht war, *δικαιοῦσθαι* tritt. Der Grund dafür ist leicht einzusehen; er liegt in der Verwendung der Geschichte Abrahams. Dort handelte es sich ja nicht um die Errettung bei dem Endgerichte, sondern um die Rechtfertigung den Anklagen des Teufels gegenüber und die Gerechtdarstellung vor aller Welt. Damit war dann freilich Abrahams Endgeschick entschieden; denn wer als *τέλειος* und als *φίλος τοῦ θεοῦ* in die himmlischen Bücher eingeschrieben ist, bei dem ist eine Abänderung dieses Urteils beim Endgerichte undenkbar. Aber das Wort des Jakobus schliesst sich auch in seiner Anwendung auf jeden *ἄνθρωπος* durchaus an die hergebrachten Vorstellungen an. Die Errettung oder Verwerfung erfolgt bei dem Endgerichte auch auf Grund einer richterlichen Erklärung. Nachdem dem himmlischen Richter die Werke der einzelnen Menschen aus den himmlischen Aufzeichnungen vorgetragen sind [2]), fällt er den rechtfertigenden oder verdammenden Spruch auf Grund des Verhältnisses der guten Werke zu den bösen. In Bezug auf den, dessen gute Werke die bösen überwiegen, heisst es Test. Abr. 93, 14: *οὗτος δικαιοῦται,* und die Folge davon ist: *λαμβάνει αὐτὸν ὁ τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος καὶ ἀναφέρει αὐτὸν εἰς τὸ σώζεσθαι ἐν τῷ κλήρῳ τῶν δικαίων.* So ist das *δικαιοῦσθαι* die Vorbedingung für das *σώζεσθαι.* Daraus erklärt es sich, dass die, welche das eine Mal bezeichnet werden als qui salvati sunt in operibus suis, das andere Mal auftreten als qui justificati sunt in lege, ja, dass den damnati einfach die

1) De mutatione nominum 33, Mang. I, 605.
2) Test. Abr. 114, 27. 115, 1 ff.

justificati gegenübergestellt werden [1]). So ist der Satz des Jakobus: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος*, nach Form wie nach Inhalt nichts weniger als auffallend und neu, und wenn hinzugefügt wird *καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, so entspricht das vollständig den S. 73 ff. zitierten Stellen, besonders denen aus 4 Esra, wo wohl der Glaube neben den Werken genannt wird als Mittel der Errettung, niemals aber allein.

2, 25 Ganz dasselbe ergiebt sich auch aus dem zweiten Geschichtsbeispiel, das Jakobus zur Verstärkung seiner Position noch nachträglich anführt, aus dem der Rahab Josua 2. Dass sie als besonders eindrückliches Beispiel einer Bekennerin des Glaubens an den Gott Israel gern namhaft gemacht wurde, begreift sich wohl angesichts ihres Bekenntnisses Jos. 2, 9—11: „. . . Jahve, euer Gott, ist Gott droben im Himmel und hienieden auf Erden", und wird bestätigt durch die Rolle, welche sie nachher in der jüdischen Litteratur gespielt hat, sofern von ihr erzählt wurde, sie sei die Stamm-Mutter von acht Propheten gewesen [2]). Aber auch hier entspricht es nur wieder einer naheliegenden Betrachtungsweise, wenn die Gerechterklärung und Rettung der als Hure doppelt verdammungswürdigen Tochter Kanaans zurückgeführt wird auf ihr Werk der Rettung der Kundschafter [3]), wodurch sie ihren Glauben an den Gott Israels bethätigte. Nur dieser Grund wird Jos. 6 dafür angegeben [4]). Dem entspricht auch die Verwendung dieser Geschichte in der rabbinischen Litteratur, wo die Hure Rahab Gott um Vergebung für drei Sünden bittet, die sie begangen hat, indem sie die drei guten Werke namhaft macht, die sie an den Kundschaftern gethan hatte: חבל, חלון, חומה, indem sie die Kundschafter am Seil, durchs Fenster, an der Mauer mit eigener Gefahr herabliess. Auch an unsrer Stelle ist im Unterschied von Jos. 6, 25 von einer Mehrheit guter Werke die Rede, nämlich von der Auf-

1) Ap. Bar. 51, 1. 3. 7. Vgl. auch Sir. 23, 11.

2) Lightfoot, Horae hebraicae zu Matth. 1, 5.

3) Zu *ἄγγελος* vgl. Mal. 3, 1. Judith 1, 11. 1 Macc. 1, 44. 7, 10 etc.

4) Im Grundtext zweimal v. 17 und 25, in LXX einmal v. 25: *καὶ Ῥαὰβ τὴν πόρνην καὶ πάντα τὸν οἶκον αὐτῆς τὸν πατρικὸν ἐζώγρησεν Ἰησοῦς καὶ κατῴκησεν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, διότι ἔκρυψε τοὺς κατασκοπεύσαντας, οὓς ἀπέστειλεν Ἰησοῦς κατασκοπεῦσαι τὴν Ἱεριχώ.*

nahme der Kundschafter[1]) und von der durch Schnelligkeit und Klugheit ausgezeichneten Fortschaffung[2]). Auch bei Josephus[3]) ist nicht von dem Glauben der Rahab die Rede, sondern von ihrer *εὐεργεσία*, welche ihr *σώζεσθαι* bedingte.

2, 26 Die ganze Ausführung schliesst Jakobus mit einem Vergleiche ab, der nichts von der Anschaulichkeit ähnlicher Partieen seines Briefes an sich hat: „Wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot". Die Exegeten verbieten freilich hier wie bei v. 10, danach zu fragen, wie denn der Vergleich mit Leib und Geist im einzelnen auf das Verhältnis zwischen Glauben und Werken gedeutet werden müsse, da man sich bei Parabeln nur mit dem Hauptgedanken zufrieden zu geben habe. Allein dieses Gesetz wird es doch nicht verhindern, dass man fragt, wie denn der Verfasser, der doch von dem Bestreben geleitet war, seinen Gedanken recht deutlich zu machen, zu einem Vergleich gekommen sei, der das gerade Gegenteil einer Verdeutlichung ist. Da nun einmal zwei Begriffspaare, Körper und Geist, Glaube und Werke, einander gegenübergestellt werden und jedes Mal ausgesagt wird, dass das erste ohne das zweite tot sei, so kann man doch der Folgerung schlechterdings nicht ausweichen, dass nach Jakobus die *ἔργα* dem *πνεῦμα* entsprechen. Dass aber das unter allen Umständen ein Unsinn ist, nicht aber ein „völlig passendes Gewand" für den Gedanken des Jakobus, ist mir nicht zweifelhaft. v. 18 setzt voraus, dass der Glaube etwas Unsichtbares sei und die Werke etwas Sichtbares; und nun soll das unsichtbare *πνεῦμα* den *ἔργα* und das sichtbare *σῶμα* der *πίστις* entsprechen? Mehr noch! Wenn Jakobus sagt: „Ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen, so setzt er voraus, dass der Glaube die Kraft ist, welche die Werke hervortreibt. Und nun soll man sich denken, dass die Werke erst die den Glauben belebende Kraft seien, oder soll sich gar einreden, Jakobus setze in v. 26 voraus, dass „der Körper den Geist zu Tage bringt", was dann auf die Vermutung gebracht hat, *πνεῦμα* bedeute hier wie Jes. 11, 4. 4 Esra 13, 10. 27. Sap. 11, 20 den

1) Jos 2, 1; zum Ausdruck vgl. Tob. 7, 8. Test. Abr. 78, 20.

2) Jos. 2, 15 f. Zu dem Ausdruck *ἐκβαλοῦσα* vgl. 1 Macc. 11, 68. 12, 27. 3) Ant. V, 1, 2. 5. 7.

aus dem Munde hervorgehenden Athem; ,oder der Körper habe im *πνεῦμα* sein „Vollendungsziel", was dann allerdings auf eine ganz andre Deutung von *πνεῦμα* führt.

Anstatt sich in immer unwahrscheinlichere Deutungen zu verlieren, sollte man ruhig zugeben, dass der vorliegende Text sinnlos ist; dann könnte man über die ursprüngliche Form nicht lange zweifelhaft sein. Statt *πνεύματος* ist *κινήματος* zu lesen. *κινεῖν* wird gerade von den Bewegungen des Körpers gebraucht: des Kopfes [1]), der Lippen [2]), der Hände [3]), der Füsse [4]), des Herzens [5]). Als Übersetzung von רמש und שרץ bezeichnet *κινεῖσθαι* die Bewegungen der verschiedenen Lebewesen [6]). Dem entspricht der Ausdruck: *πάντα τὰ τοῦ σώματος κινήματα*, alle Bewegungen des Körpers [7]). Es liegt wohl auf der Hand, dass alle Schwierigkeiten unsrer Stelle beseitigt sind, wenn Jakobus sagt: „Wie der Leib ohne Bewegung tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot". Die Bewegungen führt der Körper aus, wie der Glaube die Werke; und wie der Körper, wo er keine Bewegung mehr macht, leblos ist, so auch der Glaube, wenn man nicht an den Werken sein Leben erkennt. Wie leicht der Schreibfehler entstehen konnte, zeigt sich, wenn man beachtet, dass beide Worte mit ΜΑΤΟϹ schliessen, dass in der Mitte der vorangehenden Buchstaben ΠΝΕΥ und ΚΙΝΗ beide Male ein Ν steht, und dass endlich bei flüchtiger Schrift ΚΙ und Π, sowie Η und ΕΥ einander sehr ähnlich sehen. Dazu kommt, dass der Gedanke: der Leib ohne Geist ist tot, ein so gewöhnlicher ist, dass er einem flüchtig zuschauenden Schreiber leicht in die Feder kommen konnte [8]). So ist das Verschreiben *πνεύματος* statt *κινήματος* doppelt leicht erklärlich.

3, 1 Ist mit Recht bemerkt worden, dass Jakobus mit der Ausführung 2, 14—26 an die Gedanken von 1, 22—27 wieder angeknüpft hat, so bedarf es keiner weiteren Erläuterung, weshalb er c. 3 mit der Mahnung *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* be-

1) 4 Reg. 19, 21. Jes. 37, 22. Jer. 18, 16. Job. 16, 5. Ps. 21, 8. 43, 6. Thren. 2, 15. Sir. 12, 18. 13, 7. 2) 1 Reg. 1, 13. Job. 16, 6. 3) Zeph. 3, 1. 4) Jer. 14, 10. 5) Sap. 2, 2.

6) Gen. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2. Lev. 11, 44. 46. Gen. 7, 21.

7) 4 Macc. 1, 35.

8) Vgl. z. B. Ps. 103, 29. Koh. 12, 7. Tob. 3, 6.

ginnt [1]). Gerade bei denen, welche in den synagogalen Vorträgen den Glauben Israels verkündigen, liegt die Versuchung doppelt nahe, dass sie einen Glauben der Worte und nicht der Werke pflegen. Indess ist doch zu beachten, dass, während 1, 26 und 2, 12 noch nicht ausdrücklich auf die offiziellen Vertreter des Lehramts hingewiesen wird, der Ausdruck vielmehr so allgemein gehalten ist, dass man auch an das Reden der einfachen Gemeindeglieder denken kann, an unserer Stelle auf die Klasse von Menschen hingewiesen wird, die nicht bloss gelegentlich einmal das Wort ergreifen, sondern die *διδασκαλία* zu ihrem Berufe machen. Unter *διδάσκαλοι* [2]) sind die berufsmässigen Lehrer des Gesetzes, die חכמים, zu verstehen, die *γραμματεῖς* [3]), von deren Berufe Sir. 39, 1—11 eine so begeisterte Beschreibung giebt. Die entgegengesetzte Tendenz verfolgt Jakobus. Nicht von der Herrlichkeit dieses Berufes entwirft er ein Bild, sondern auf den Ernst und die Schwierigkeiten desselben weist er hin. Er steht damit in der jüdischen Litteratur nicht allein. Seine Mahnung ist wesentlich dieselbe wie die des Rabbi Schemaja [4]) Pirke Aboth 1, 10: ושׂנא את הרבנות, „hasse die Rabbinenstellung". Was zu diesem Berufe verlocken konnte, war einerseits seine relative Bequemlichkeit, das Freisein von der schweren Handarbeit. Sir. 38, 24 wird mit den Worten: „Die Weisheit des Schriftgelehrten kommt bei rechter Mussezeit, und wer keine Geschäfte hat, wird weise", der Beruf des Lehrers geradezu dem des Landmanns und Handwerkers gegenüber gestellt, von denen trotz ihrer Unentbehrlichkeit gilt, dass sie keine *σοφία* erwerben können und sich deshalb auch

1) Die Lesart von m: nolite multiloqui esse, welche als griechischen Text voraussetzen würde *μὴ πολύλαλοι γίνεσθε*, kann ich trotz der Empfehlung von Baljon a. a. O. S. 382 f. nur für eine erleichternde Konjektur halten, die unnötig erscheint, wenn man den weiteren Gedankenzusammenhang im Auge behält. Der Versuch, die Lesart des griechischen Textes durch Verschreibung zu erklären, ist nicht zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit erhoben. Noch schwieriger aber wäre, *πολλοὶ διδάσκαλοι* als absichtliche Korrektur aus *πολύλαλοι* zu verstehen.

2) 2 Macc. 1, 10. 3) Sir. 38, 24.

4) Er lebte in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus; vgl. Schürer II, 294.

nicht für den Stuhl des Richters schicken [1]). Aber eben diese Thatsache giebt dem Rabbi Schemaja Anlass mit seinem Abraten von dem Rabbinat die Forderung zu verbinden: „Liebe die Arbeit“ [2]). Nicht weniger stach die hohe Ehrenstellung der *διδάσκαλοι* ins Auge, von der Sir. 39, 4. 9—11 sehr viel Verlockendes zu sagen weiss [3]). Von der Neigung, in zu grosser Menge sich zum Studium der Thora heranzudrängen [4]), soll die Erkenntnis zurückhalten, *ὅτι μεῖζον κρῖμα λημψόμεθα*. In der ersten Person Pluralis (beachte den Unterschied von *γίνεσθε*) fasst Jakobus sich zusammen mit den *διδάσκαλοι*. Er spricht damit also direkt aus, dass er zu der Klasse der Rabbinen gehört. Dass die Thätigkeit der Lehrer eine in hohem Masse verdienstliche sei, wird oft ausgesprochen. Nach Dan. 12, 3 werden die Weisen leuchten wie der Glanz des Himmels und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne immer und ewig. Solcher Aussicht muss Jakobus eine entgegengesetzte gegenüber stellen: Ein grösseres Gericht steht den Lehrern bevor als denjenigen, welche anderen Berufsarten an-

---

1) Pirke Aboth 3, 6. Weber a. a. O. S. 126f. Über eine gewisse Verbindung von Handwerk und Wissenschaft vgl. Hillel in Pirke Aboth 2, 7.

2) Pirke Aboth 1, 10. Kidduschim 1: „Wer seinen Sohn kein Handwerk lernen lässt, ist ebensoviel, als hätte er ihn zum Strassenraub angehalten“.

3) Vgl. Test. Levi 13: *διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα, ἵνα ἔχωσιν σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν, ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. ὅτι πᾶς, ὃς γνώσεται νόμον θεοῦ, τιμηθήσεται καὶ οὐκ ἔσται ξένος, ὅπου ὑπάγει. καίγε πολλοὺς φίλους ὑπὲρ γονεῖς κτήσηται, καὶ ἐπιθυμήσουσι πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων δουλεῦσαι αὐτῷ καὶ ἀκοῦσαι νόμον ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ . . . σοφίαν κτήσασθε ἐν φόβῳ θεοῦ μετὰ σπουδῆς· ὅτι ἐὰν γένηται αἰχμαλωσία, καὶ πόλεις ὀλοθρευθῶσι καὶ χῶραι καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ πᾶσα κτῆσις ἀπολεῖται, τοῦ σοφοῦ τὴν σοφίαν οὐδεὶς δύναται ἀφελέσθαι, εἰ μὴ τύφλωσις ἀσεβείας καὶ πήρωσις ἁμαρτίας· ὅτι γενήσεται αὐτῷ αὐτὴ καὶ παρὰ τοῖς πολεμίοις λαμπρὰ καὶ ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας πατρὶς καὶ ἐμμέσῳ ἐχθρῶν εὑρηθήσεται φίλος. ἐὰν διδάσκῃ ταῦτα καὶ πράττῃ, σύνθρονος ἔσται βασιλέως.* Von der zu 2, 3 zitierten Sentenz Pirke Aboth 1, 4 abgesehen lehrt Pirke Aboth 4, 15: „Die Ehrfurcht vor deinem Lehrer grenze an die Furcht Gottes“. Vgl. ferner Weber S. 125 f.

4) Weber S. 128.

gehören. Auch für solche Äusserungen fehlt es nicht an Parallelen. Schemajas Zeitgenosse Abtaljon sagte: „Ihr Weisen seid vorsichtig in euren Lehren, wie bald trifft euch das Loos, eure Heimat zu verlassen, und ihr habt aufgedeckt einen Born von trübem Wasser; nun trinken davon Schüler, die euch folgen, und der Name des Himmels ist entheiligt“ [1]). Wie der Lehrer durch das Gesetz dem Schüler das ewige Leben vermittelt, so kann er sie umgekehrt durch falsche Lehre in den ewigen Tod bringen. Wie ersteres als grösstes Werk der Barmherzigkeit des höchsten Lohnes gewiss ist [2]), so steht letzterem entsprechende Strafe in Aussicht. Überhaupt aber rechnen die Sünden der Lehrer gleichsam doppelt, da jede falsche Äusserung über Gott und sein Gesetz nicht bloss ein Vergehen gegen Gott ist, sondern auch an dem Schüler, der solches Urteil hört und aufnimmt. Wird nun nicht bloss jede That, sondern auch jedes Wort des Menschen in die himmlischen Bücher eingezeichnet [3]), so ist es begreiflich, wie Jakobus von den Lehrern im Unterschiede von den anderen Menschen aussagen kann: *μεῖζον κρῖμα λημψόμεθα.*

Den ganzen Ernst dieser Lage hebt Jakobus durch den Satz: *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες*, hervor, bei dem die Wortstellung zu beachten ist. Das Subjekt zu *πταίομεν* ist dasselbe wie zu *λημψόμεθα.* Die Deutung dieser Worte auf das allgemeine Sündigen der Menschen [4]), von dem dann mit *εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει* zu den Zungensünden übergegangen würde, hat nicht bloss gegen sich, dass die Rede den Gedanken von den Zungensünden (*εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει*) nicht mit *δέ* anschlösse, sondern dass auch auf diese Weise ein ganz fremder Gedanke vollständig unmotiviert eingeführt würde. Keiner der Lehrer ist von dem Urteile ausgeschlossen, dass sie vielfach 3, 2

1) Pirke Aboth 1, 11. 4, 16.

2) Vgl. die Bemerkungen zu 5, 19 f.

3) Midr. Wajikra r. par. 26, Wünsche bibl. rabb. S. 178: „Selbst das leiseste Gespräch, was ein Mann mit seinem Weibe führt, wird auf die Tafel des Menschen aufgezeichnet“. Midr. Debarim r. par. 6, Wünsche bibl. rabb. S. 80.

4) So z. B. 4 Esra 8, 35: in veritate enim nemo de genitis est, qui non impia gessit, et de confitentibus, qui non deliquit.

sündigen. Es ist das mit dem Berufe gegeben, der die Zunge in besonders hohem Masse in Versuchung führt. Von hier aus ist das Wort von Simon, dem Sohne R. Gamaliels, zu verstehen: „Ich habe alle meine Tage mit Weisen verlebt und für den Menschen nichts Besseres gefunden als Schweigen; auch ist das Wissen nicht die Hauptsache, sondern das Thun; wer viel spricht, sündigt“ [1]). Wie schwer es ist, gerade im Berufe des Lehrers nicht zu fehlen, ergiebt sich daraus, dass, wer mit Worten nicht sündigt, ein *ἄνθρωπος τέλειος* geworden ist und somit auf einer Stufe steht, die nur von wenigen Menschen, wie Henoch, Noah, Abraham, Mose, erreicht ist [2]). Sir. 19, 16 ruft deshalb aus: *τίς οὐχ ἡμάρτησεν ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ; τέλειος* ist aber der, welcher von Zungensünden frei ist, deshalb, weil die Bändigung der Zunge (1, 26) eine Kraft beweist (*δυνατός*), die den Menschen befähigt, den ganzen Körper zu zügeln. Der Körper ist hier vorgestellt, wie in der ganzen verwandten Litteratur, als durch die ihm innewohnenden sinnlichen Triebe der göttlichen Kraft widerstrebend, werde diese nun gedacht als die *σοφία*, oder das *πνεῦμα ἅγιον*, oder der *λόγος*, oder der *εὐσεβὴς λογισμός*, von dem es geradezu heisst, dass er die Bewegungen des Körpers zügele, oder mit einem an unsern Zusammenhang erinnernden schönen Bilde, dass er wie ein guter Steuermann das Schiff der Frömmigkeit durch das Meer der *πάθη* hindurchsteuere und zum Hafen des unsterblichen Sieges bringe [3]).

3, 3 Die Anwendung des Begriffs *χαλιναγωγεῖν*, der in Bezug auf die Zunge bereits 1, 26 gebraucht ist, legt es nahe, den Gedanken, dass der, welcher die Zunge zügeln könne, auch Kraft genug habe, den ganzen Leib zu zügeln, durch das Bild vom Ross zu illustrieren, das man durch den in das Maul ge-

1) Pirke Aboth 1, 17. R. Akiba in Pirke Ab. 3, 17: „Der Zaun der Weisheit ist Schweigen“. Koh. 5, 1. Prov. 10, 19: *ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν.* 13, 3: *ὃς φυλάσσει τὸ ἑαυτοῦ στόμα τηρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, ὁ δὲ προπετὴς χείλεσιν πτοήσει ἑαυτόν.* Sir. 5, 13. 25, 8. 28, 6; besonders 20, 4—7: *ἔστι σιωπῶν εὑρισκόμενος σοφὸς καὶ ἔστι μισητὸς ἀπὸ πολλῆς λαλιᾶς.*

2) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 4.

3) 4 Macc. 1, 35. 7, 1—3.

legten Zügel lenkt. Die Anwendung dieses Bildes auf das sittliche Leben findet sich bereits Ps. 31, 9 f.[1]). Fraglich ist nur, wie dieses Bild hier benutzt ist. Bei der bestbezeugten Lesart *εἰ δέ*[2]) ist es nicht denkbar, dass man in den Worten *καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν* den Nachsatz findet. Dann wäre v. 3 ein Vergleich zu dem Gedanken in v. 2b, nicht aber, wie das *δέ* anzeigt, ein neuer Gedanke. Dass ein solcher hier vorliegt, ist auch durch die Stellung von *τῶν ἵππων* angedeutet, das offenbar anderem gegenübergestellt wird, mit dem ebenso verfahren werden sollte wie mit den Pferden. Das können natürlich nur die sein, an die sich des Verfassers Rede wendet. Wir würden also folgenden Gedanken erwarten: Wenn wir aber den Pferden die Zügel ins Maul legen, damit sie uns gehorchen, und wir so ihren ganzen Leib lenken, so sollten wir auch mit uns gerade so verfahren und, anstatt uns zu dem versuchungsreichen Berufe eines *διδάσκαλος* heranzudrängen, den Ruf uns aneignen: *τίς δώσει μοι ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγῖδα πανοῦργον, ἵνα μὴ πέσω ἐπ' αὐτῆς, καὶ ἡ γλῶσσά μου ἀπολέσῃ με*[3]).

3, 4 Dieser Gedanke ist nicht zum Ausdruck gekommen. Vielmehr schliesst sich mit v. 4 an das Bild vom Pferde ein neues an, dasjenige von der Lenkung des Schiffes durch das Steuer. Nun ist aber leicht zu bemerken, dass dieses in ganz anderem Verhältnis zu dem v. 2 ausgedrückten Gedanken steht, als v. 3. Dem Zügel im Maule des Pferdes, durch den der ganze Leib gebändigt wird, entspricht die Zügelung der Zunge. Ein ganz anderer ist der Gedanke in v. 4 von dem kleinen Steuerruder, das die gewaltigen Schiffe, auch wenn sie von widrigen Winden gejagt werden[4]), dahin lenkt, wohin die Absicht des Steuermanns geht. Dem *εἰς τὰ στόματα* v. 3 entspricht in v. 4 nichts, und aus v. 5 erhellt nun gar, dass dem Steuerruder die Zunge entspricht; und wenn andererseits dem Steuer der Zügel entspricht, so kreuzen sich offenbar in v. 3 zwei Vorstellungen. So hängt

---

1) *μὴ γίνεσθε ὡς ἵππος καὶ ἡμίονος, οἷς οὐκ ἔστι σύνεσις. ἐν χαλινῷ καὶ κημῷ τὰς σιαγόνας αὐτῶν ἄγξαι. πολλαὶ αἱ μάστιγες τοῦ ἁμαρτωλοῦ.*

2) ℵAB 13. 31. KL vulg. ff. cop. 3) Sir. 22, 25 (27).

4) Zum Bilde vgl. Test. Napht. 6. Hen. 101, 4 f. Test. Abr. 102, 4 ff.

mit der grammatischen Entgleisung der Rede in v. 3 auch eine solche des Gedankens zusammens. Der Anlass dazu kann nur darin zu suchen sein, dass der Verfasser mit fremdem Material gearbeitet hat. Die beiden Bilder vom Pferde und vom Schiffe stehen auch sonst bei einander, z. B. bei Philo, de agricultura 15, Mang. I, 311: *ὁ δὲ ἱππεὺς πάλιν ὅταν ἀνέρχεσθαι μέλλῃ, χαλινὸν ἐντίθησι, καὶ ἔπειτ᾽ ἐφαλλόμενος τῆς περιαυχηνίου χαίτης ἐνείληπται, καὶ φέρεσθαι δοκῶν αὐτός, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄγει τὸ κομίζον τρόπον κυβερνήτου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἄγεσθαι δοκῶν ὑπὸ νεὼς τῆς κυβερνωμένης ἄγει πρὸς ἀλήθειαν αὐτὴν καὶ ἐφ᾽ οὓς ἐπείγεται παραπέμπει λιμένας*[1]). Noch frappanter ist die Ähnlichkeit mit Theoph. Simoc. ep. 70[2]), zumal der Zügel und Peitsche einerseits, Segel und Anker andererseits angewendet werden auf die Mittel, die Zunge zum Reden oder zum Schweigen zu bringen. Eine solche klare Verwendung der Bilder hatte sich nun Jakobus aber schon dadurch unmöglich gemacht, dass er 3, 2 (1, 26) von einem auf Zunge und Leib gerichteten *χαλιναγωγεῖν* gesprochen hatte. Hätte er sich nun mit dem Bilde von dem gezügelten Pferde begnügt, so wäre Konstruktion und Gedanke klar geworden; da ihm aber bei Gebrauch des Bildes vom gezügelten Pferde auch das so oft damit verbundene vom gesteuerten Schiff in den Sinn kam, so musste er auf ein anderes tertium comparationis hinaus, und dazu scheint ihm in der That Aristoteles, Quaestiones mechanicae c. 5 Anlass gegeben zu haben: *τὸ πηδάλιον μικρὸν ὄν, καὶ ἐπ᾽ ἐσχάτῳ τῷ πλοίῳ, τοσαύτην δύναμιν ἔχει, ὥστε ὑπὸ μικροῦ οἴακος καὶ ἑνὸς ἀνθρώπου δυνάμεως καὶ ταύτης ἠρεμείας μεγάλα κινεῖσθαι μεγέθη πλοίων.* Hier wird der Ton gelegt auf den Gegensatz, der zwischen der kleinen Gestalt des Steuers und seinen grossen Wirkungen be-

1) Vgl. auch Philo, in Flaccum 5, Mang. II, 521: *τάς τε γὰρ ἐκεῖθεν ὁλκάδας ταχυναυτεῖν ἔφασκε, καὶ ἐμπειροτάτους εἶναι κυβερνήτας, οἳ καθάπερ ἀθλητὰς ἵππους ἡνιοχοῦσιν, ἀπλανῆ παρέχοντες τὸν ἐπ᾽ εὐθείας δρόμον.*

2) *ἡνίαις καὶ μάστιξι τοὺς ἵππους εὐθύνομεν, καὶ ναυτιλλόμεθα, πῇ μὲν τοῖς ἱστίοις τὴν ναῦν ἐκπετάσαντες, πῇ δὲ ταῖς ἀγκύραις ταύτην χαλινώσαντες καθορμίζομεν· οὕτω κυβερνητέον καὶ τὴν γλῶσσαν, Ἀξίοχε, πῇ μὲν τοῖς λόγοις ὁπλίζοντες, πῇ δὲ σιωπῇ κατευνάζοντες.*

steht. Indem Jakobus auf diesen Gedanken eingeht, findet er erst mit v. 7 den Rückweg zu der verlassenen Bahn.

3, 5 Mit der ungeheueren Wirkung, welche das kleine Steuerruder auf das Schiff ausübt, wird die Wirkung des kleinen Gliedes der Zunge verglichen. Es kann sich grosser Dinge rühmen: *μεγαλαυχεῖν* wird von dem stolzen Sichrühmen der Sünder [1]), z. B. Sanheribs [2]) oder Nikanors [3]) gebraucht. Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um Prahlen von solchem, was nicht erreicht ist; im Gegenteil. Wohl aber kommt das, was die Zunge erreicht, nur als Grosses im schlechten Sinne in Betracht; nicht die guten Worte, sondern das Schweigen ist das von dem Verfasser erstrebte Ziel für das v. 8 als todbringendes Übel gekennzeichnete Glied. In dieser Beziehung sind allerdings die beiden Bilder vom Pferde und Schiffe, auf die *οὕτως* zurückblickt, nicht sehr geschickt gewählt, da es sich dort beide Male um erfreuliche Wirkungen handelt, und so zeigt sich hier noch einmal, wie sich Jakobus durch fremden Stoff zu einem Fehlgriff hat verleiten lassen. Er ist deshalb auch genötigt, nach einem neuen Bilde zu greifen, dem von dem kleinen Feuer, das einen grossen Brand anrichtet. Auch dieses Bild lag ausgeprägt vor. Die vollkommene Parallele dazu ist Phokyl. 144:

ἐξ ὀλίγου σπινθῆρος ἀθέσφατος αἴθεται ὕλη.

Aber auch sonst ist dieser Gedanke mannigfach verwendet [4]). Ebenso der Vergleich der Zunge mit einem Feuer [5]). In der rabbinischen Litteratur [6]) wird er in folgender an unsern Zusammenhang nahe erinnernden Form ausgeführt: „R. Eleasar sagte im Namen des R. Jose ben Simeon: Der Mensch hat 248 Glieder, von denen einige liegen, einige aufgerichtet sind; die Zunge aber ist zwischen den zwei Kinnladen eingesperrt,

---

1) Ps. 9, 39. Ez. 16, 50. Zeph. 3, 11. Sib. 3, 473.

2) Sir. 48, 18.

3) 2 Macc. 15, 32; vgl. auch 4 Macc. 2, 15.

4) Philo, de migratione Abrahami 21, Mang. I, 455: *σπινθὴρ γὰρ καὶ ὁ βραχύτατος ἐντυφόμενος ὅταν καταπνευσθεὶς ζωπυρηθῇ, μεγάλην ἐξάπτει πυράν.*

5) Ps. 119, 4. Prov. 16, 27. Sir. 28, 10—15. 21—23. Ps. Sal. 12, 2 f.

6) Midr. Wajikra r. par. 16, bei Wünsche, bibl. rabb. S. 106.

und unter ihr zieht sich ein Wasserkanal hin, und sie ist von mannigfachen Falten umgeben. Komm und sieh, wie viel Brände sie anzündet. Wenn das in diesem Zustande schon der Fall ist, was würde erst geschehen, wenn sie aufrecht stände." In sehr ausdrucksvoller Weise wird in dem Bilde vom Brande durch Anwendung desselben ἡλίκος bei dem Feuer wie bei dem Walde[1]) der Gegensatz zwischen der kleinen Ursache und den grossen Folgen hervorgehoben.

3, 6 Der Fortgang der Rede in v. 6 ist in jeder Beziehung verwunderlich. Das καί lediglich auf Grund von ℵ* fortfallen zu lassen, geht nicht an. Aber auch ohne dies wäre es unthunlich, das Bild in v. 5b dadurch zu zerstören, dass man ἡ γλῶσσα zum Vorhergehenden zöge. Der Gegensatz von ἡλίκον πῦρ und ἡλίκην ὕλην würde wirkungslos gemacht, wenn ersteres nur als Apposition zu ἡ γλῶσσα in Betracht käme. Liest man nun καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, so ist das eine gänzlich überflüssige und unmotivierte Erklärung eines bildlichen Ausdrucks, für die es in den anderen parabolischen Partieen des Briefes keine Analogie giebt. Noch schlimmer wird die Sache, wenn man mit diesem Satze ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας verbindet, wo einerseits der asyndetische Anschluss auffallend ist, andererseits die neue Vorstellung ganz unvermittelt auftritt. Das ist allerdings auch der Fall, wenn man ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας zum Folgenden zieht. Ausserdem entspricht dieser Satz gar nicht der sonstigen Stileigentümlichkeit unsres Briefes. Wie schief ist aber auch der so entstehende Gedanke! „Als den Inbegriff der Ungerechtigkeit stellt sich die Zunge unter unsern Gliedern hin, sofern sie es ist, die den ganzen Leib befleckt". In wiefern zeigt sich die Zunge dadurch, dass sie den Leib befleckt und das Leben in Brand setzt, als den „Inbegriff der Ungerechtigkeit"? Schon diese Übersetzung von ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας zeigt die Verlegenheit der Exegeten. Man verweist zur Erklärung auf Prov. 17, 6. Dort wird ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων einem ὀβολός gegenübergestellt und bezeichnet also die ganze Summe von Geld und Gut. Wie kann man nun die Zunge die ganze Summe

1) Vgl. Ps. 82, 14f. Jes. 9, 18. 10, 16—18. Zach. 12, 6. Mal. 4, 1 f. Sir. 28, 10. Apoc. Bar. 37 zu dem Bilde vom Waldbrande.

der Ungerechtigkeit nennen? Wenn auch ihre Wirkungen noch so gross sind, so ist sie damit noch nicht die „Welt der Ungerechtigkeit". Übrigens fehlt uns zur Erklärung dieses Ausdrucks die nötige Parallele nicht. Hen. 48, 7 heisst es: „Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn (den Menschensohn) den Heiligen und Gerechten geoffenbart, denn er bewahrt das Loos der Gerechten, weil sie gehasst und verschmäht haben diese Welt der Ungerechtigkeit und alle ihre Werke und Wege gehasst haben im Namen des Herrn der Geister". Unter *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* ist danach nichts anderes zu verstehen als der gegenwärtige Weltlauf, der durch die Ungerechtigkeit bestimmt ist. Wie kann das nun eine Bezeichnung der Zunge sein? Aus alle dem ergiebt sich mit Sicherheit, dass die Worte (*καὶ*) *ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*, deren glossenartiger Stil beim ersten Lesen auffallen muss, nichts anders sein können als eine in den Text geratene Randbemerkung[1]). Dann kann aber *ἡ γλῶσσα πῦρ* kaum etwas anderes sein als Inhaltsangabe des ersten Teiles von c. 3. Aber was hat dann *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* für einen Zweck? Der ganze Abschnitt bis v. 12 handelt von der Zunge, aber der Inhalt der folgenden Partie 3, 13—4, 12 wäre mit *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* nicht so übel wiedergegeben. Als Abschluss der ausgedehnten Beschreibung ungerechten Verhaltens in 3, 13—4, 3 findet sich die Bemerkung: *οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶν τῷ θεῷ; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.* Dass in der That die Worte *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* den Inhalt dieses Abschnittes charakterisieren, wird vollends dadurch wahrscheinlich gemacht, dass der ganze Abschnitt 3, 1—4, 12 in der Euthalischen Einteilung ein *κεφάλαιον*, das fünfte, ausmacht, woraus man immerhin abnehmen mag, dass die sinnwidrige Loslösung des Stückes 4, 1—12 von c. 3 bei unserer Kapiteleinteilung den griechischen Exegeten fern lag. Einen tieferen Sinneinschnitt haben sie hinter c. 3

---

1) Über diese von den verschiedensten Kritikern ausgesprochene Ansicht vgl. Baljon a. a. O. S. 384 ff. Nach Huther-Beyschlag ist dieselbe „ohne irgend einen haltbaren Grund". Leider wird diese Behauptung ausgesprochen, ohne dass die Gründe der Gegner widerlegt werden.

nicht gefunden. Für 3, 1—4, 12 wären die Worte *ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* eine zutreffende Inhaltsangabe. Wir hätten darin dann den Rest oder den Ansatz einer vor-euthalischen Einteilung der katholischen Briefe. Durch Unverstand eines Abschreibers ist die Randbemerkung in den Text aufgenommen, und zwar naturgemäss an der Stelle, wo gerade von der Feuerähnlichkeit der Zunge die Rede ist, und durch ein hinzugefügtes *καί* schlecht genug mit v. 5 verbunden. Scheiden wir den fremden Zusatz aus, so findet v. 5 seine Fortsetzung in den Worten *ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν κτλ.* Unter den Gliedern hat sich die Zunge hingestellt als die, welche den ganzen Leib befleckt und in Flammen setzt das Rad des Lebens und von der Hölle entflammt ist. Auch hier liegen Schwierigkeiten vor, über die nicht so leicht hinweg zu kommen ist. Zunächst ist die Konstruktion eine sehr unbeholfene. Aber auffallender als die drei schleppenden Partizipien ist der ausgedrückte Gedanke. Die Worte *καὶ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα* sind in jeder Beziehung auffällig und störend. Sie bieten ein anderes Bild als die zwei folgenden Partizipialsätze, die ihrerseits offenbar einander entsprechen: *καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.* Durch diese Zusammengehörigkeit wird der erste Partizipialsatz völlig isoliert. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man beachtet, dass das Bild vom Waldbrande in v. 5 die beiden letzten Partizipialsätze vorbereitet, und dass die Worte *καὶ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα* störend zwischeneintreten, weshalb es denn auch sehr begreiflich ist, wenn man sie zu dem Bilde vom Brande hat in Beziehung bringen wollen, indem man die Befleckung dem Rauche entsprechen liess, der die Flamme verunreinige. Nicht minder schwierig ist es, das Bild von der Befleckung des ganzen Leibes durch die Zunge sich vorstellig zu machen. Wenn man von den befleckenden Wirkungen der Zunge spricht, so ist doch die nächstliegende Vermutung, dass diese durch Anspeien zu Wege kommen. So verunreinigt der Speichel des Eiterflüssigen Lev. 15, 8 den, der davon getroffen wird. Hier aber handelt es sich um die Verunreinigung des eigenen Körpers, wie aus dem Verhältnis von *ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν* zu *ὅλον τὸ σῶμα* mit Sicherheit hervorgeht. Wie soll

man sich das vorstellen? Eine genügende Erklärung will sich aus Stellen wie Jes. 28, 8 (Grundtext). Sib. Fragm. III (Friedlieb II), 33 [1]) auch nicht ergeben. Man sagt nun, die Zunge beflecke den ganzen Leib, sofern als dieser sich unter Umständen den Leidenschaften der Zunge in Gebärden und Thaten dienstbar mache. Aber was sind Leidenschaften der Zunge? Überdies ist eine Erklärung des Bildes hiermit ebensowenig gegeben. Mit Recht hat man auf die befleckende Macht des *κόσμος* hingewiesen [2]) und daraus das Bild erklärt. Es bleibt auch so noch schief, aber immerhin lässt sich verstehen, wie der Verfasser auf den Ausdruck gekommen ist. Hängt dieser aber von *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* ab, so ist damit schon bewiesen, dass er von der Hand dessen stammt, der die oben nachgewiesene Randbemerkung in den Text aufgenommen hat. Sah er in *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* eine Bezeichnung der Zunge, so lag es ihm nahe genug, auf Grund von 1, 27 die grosse Wirkung des kleinen Gliedes so zu beschreiben, wie es geschehen ist. Und da nun in den Worten *ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν* die Zunge als eines der Glieder des Körpers hingestellt wird, so begreift sich, dass der Interpolator die befleckende Wirkung der Zunge als des *κόσμος τῆς ἀδικίας* auf den ganzen Körper bezog. Setzen wir die Worte *καὶ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα* ebenso wie das *καί* zu Anfang von v. 6 auf das Konto dessen, der die Randbemerkung *ἡ γλῶσσα πῦρ. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* mit dem Texte verband, so scheinen mir alle Schwierigkeiten gehoben. v. 5 hatte die Zunge ein kleines Glied genannt, das sich grosser Dinge rühmen könne, und das dann eingefügte Bild vom Waldbrande hatte angedeutet, was das für *μεγάλα* seien. Dieser Gedanke wird nun ganz korrekt weiter geführt in der Periode: *ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*: der Hauptsatz ist Wiederaufnahme von v. 5a, die Partizipialsätze Ausführung von v. 5b. Das Bild vom Waldbrande findet seine Anwendung auf die verheerenden Wirkungen der Zunge. Dem *ἡλίκην ὕλην* entspricht *τὸν τροχὸν τῆς γενέ-*

---

1) *τῶν δὴ κὰκ στόματος χεῖται θανατηφόρος ἰός.*

2) 1, 27: *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.*

σεως, dem ἡλίκον πῦρ offenbar das φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης, wobei deutlich ist, dass der Gedanke von dem kleinen Feuer eine Umbiegung erfahren hat zu der Vorstellung von dem durch die Geenna entzündeten unverlöschlichen Feuer.

Auffallend ist der Ausdruck ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. 1, 23 hatte γένεσις den Sinn „Existenz". Diesen hier aufzugeben, liegt kein Grund vor. Vom Leben wird das Bild des Rades gebraucht Phokylides 27 (Sib. 2, 87): βίοτος τροχός [1]). Wie das Rad sich dreht und in jedem Moment seine Stellung wechselt, sodass das, was oben ist, nach unten kommt, und umgekehrt das Untere nach oben, so wechseln auch die Geschicke im menschlichen Leben. Aber hieran ist doch kaum in unserm Zusammenhange zu denken, wo ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως dem grossen Walde entsprechend, der von dem kleinen Feuer in Brand gesetzt wird, für etwas Ausgedehntes Bezeichnung sein muss. Somit kann ΤΡΟΧΟϹ hier nicht das bezeichnen was läuft, sondern in der Akzentuation τρόχος das, was durchlaufen wird, den Kreislauf, den Laufplatz, die Laufbahn. Die ganze Laufbahn des Lebens [2]) setzt die Zunge in Brand, sowie das kleine Feuer alles das, wohin es vom Winde getrieben seinen Lauf nimmt. Wie feuerzüngige Drachen [3]) alles versengen mit dem Gluthauch ihres Mundes, so auch die Menschen mit ihrer Zunge, und wie man jene Wesen als infernalischen Ursprunges ansah, so ist auch die menschliche Zunge von der Geenna entzündet. Eine vollständige Parallele für den dunkeln Ausdruck bieten die Schriften der Orphiker, wo man unter κύκλος oder τροχὸς γενέσεως den Kreislauf der Seelen in immer neuen Lebensläufen versteht, den man nur durch die mystischen Weihen verändern kann [4]). Da diese Vorstellung sich aber in den Zusammenhang unsrer Stelle schlechterdings nicht einfügt, so kann

1) Desgleichen doch wohl auch in der dunkelen Stelle Koh. 12, 6 f.: „und das Rad am Brunnen zerbrochen wird und der Staub zur Erde zurückkehrt, wie er gewesen, und der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat". Vgl. auch Ps. 82, 14 f.

2) Die klassischen und rabbinischen Parallelen bietet Mayor S. 108 ff.

3) Vgl. Test. Abr. 99, 17. 101, 21 ff. Job 41, 10—12.

4) Vgl. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament 1875. S. 539 not. 2.



man nur schliessen, dass der Ausdruck „Kreis des Lebens" eine oft und in den verschiedensten Variationen gebrauchte Bezeichnung ist, die von den Orphikern ihren Gedankengängen entsprechend verwandt wurde.

3, 7 In der Beschreibung v. 6 war zuerst die Rede gewesen von den grossen Wirkungen der Zunge und sodann hingewiesen auf deren Grund, das höllische Feuer, das in und mit der Zunge brennt. Von diesem Feuer gilt aber Jes. 66, 24: *τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται* [1]), also dasselbe was Sir. 28, 23 vom Feuer der Zunge ausgesagt wird: *οὐ μὴ σβεσθῇ*. Darin liegt auch der Grund, dass die Zunge unbezähmbar ist. Nur die Worte *καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* können durch v. 7 ff. erläutert werden. Jakobus weist auf die Thatsache hin, dass die verschiedenen Gattungen der Tiere durch die menschliche Natur gebändigt werden, bezw. worden sind. *θηρία* sind wie Gen. 9, 2 [2]) die vierfüssigen Tiere; dem entsprechend verstehen sich die anderen Gruppen [3]). Die Thatsache, dass sie von der menschlichen Natur gebändigt werden [4]), beruht dem Verfasser auf dem Satze Gen. 9, 2, der durch die Praxis je und je wieder als wahr erwiesen wird [5]).

3, 8 Den bezähmbaren Kreaturen wird die Zunge als unbezähmbar gegenübergestellt. Zähmung könnte allein durch eine völlige Umwandelung ihres Wesens zu Stande kommen, und daran ist nicht zu denken. Die Äusserung ist ebenso ausschliessend wie Jer. 13, 23, aber auch ebenso wie dort cum grano salis zu verstehen und nicht als Lehrsatz eines Systems zu behandeln. Der Nominativ *μεστή* zeigt, dass die Worte *ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου* nicht von dem Vorhergehenden abhängig zu denken, sondern selbständiger Satz sind. Fraglich ist, ob *ἀκατάσχετον* [6]) oder *ἀκατάστατον* [7]) zu lesen sei. Die erstere Lesart scheint besser in den Zusammenhang zu passen,

---

1) Vgl. auch Cantic. 8, 6 f. 2) Ap. Mos. 10.

3) Vgl. noch z. B. Sir. 17, 4. Sib. 1, 207.

4) *δαμάζεσθαι* von Pferden Test. Abr. 79, 6.

5) Philo, de mundi opificio 28, Mang. I, 20: *ὅσα γὰρ θνητὰ ἐν τοῖς τρισὶ στοιχείοις, γῇ, ὕδατι, ἀέρι, πάντα ὑπέτταττεν αὐτῷ.*

6) CKL syr utr. aeth. m.

7) ℵABPff vulg cop.

dürfte aber eben deshalb auf späterer Korrektur beruhen [1]). Offenbar vergleicht dieser neue Satz die Zunge des Menschen mit der der Schlange [2]), der ja das unaufhörliche Sich- hin und her Bewegen charakteristisch ist. Daher der Name *ἀκατάστατον κακόν*. Dass die Schlangenzunge Sitz des Giftes sei, ist eine bekannte Anschauung des Altertums [3]). Die Anwendung dieses Bildes findet sich mit sehr nahem Wortanklang Sib. Fragm. III (Friedlieb II), 32 f.:

Καί γε θεοὶ μερόπων δολοήτορες [εἰσὶν] ἀβούλων,
Τῶν δὴ κὰκ στόματος χεῖται θανατηφόρος ἰός [4]).

Die ganze zweite Hälfte von v. 8 macht den Eindruck, einem anderen poetischen Zusammenhange zu entstammen.

3, 9 Der Gedanke von der *ἀκαταστασία* der Zunge bringt Jakobus auf die viel verhandelte Materie von der Doppelzüngigkeit, wonach der Mensch je nach den Verhältnissen bald so, bald anders redet [5]). Den grössten Gegensatz in dieser Beziehung führt Jakobus vor, indem er das Gebet an Gott der Verfluchung des Bruders gegenüberstellt [6]). Auch dieses ist kein neuer Gedanke, wie der Vergleich mit Test. Benj. 6: *ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δύο γλώσσας, εὐλογίας καὶ κατάρας,* zeigt [7]). Das

---

1) Zum Ausdruck vgl. Josephus, bell. jud. II, 29. Plutarch. de garrul. p. 509, zitiert von Schneckenburger: *οὐκ ἔστι γλώσσης ῥεούσης ἐπίσχεσις οὐδὲ κολασμός.*

2) Test. Abr. 102, 11 f.: *ἔδειξά σου καὶ θηρία ἰόβολα, ἀσπίδας καὶ βασιλίσκους;* 15 ff.

3) Job. 20, 16. Ps. 139, 4. Philo, legatio ad Cajum 26, Mang. II, 570: *τούτων ἦσαν οἱ πλείους Αἰγύπτιοι, πονηρὰ σπέρματα, κροκοδείλων καὶ ἀσπίδων τῶν ἐγχωρίων ἀναμεμαγμένοι τὸν ἰὸν ὁμοῦ καὶ θυμὸν ἐν ταῖς ψυχαῖς.*

4) Zu *θανατηφόρος* vgl. Num. 18, 22. Job. 33, 23. 4 Macc. 8, 17. 24. 15, 23. Test. Abr. 86, 1; zu *ἰός* Test. Asser 1: *ἰὸς τοῦ μίσους.*

5) *δίγλωσσος,* Prov. 11, 13. Sir. 5, 9. 14. 16. 28, 13. Sib. 3, 37.

6) Eine ähnliche Gegenüberstellung Sir. 31, 24: *εἷς εὐχόμενος καὶ εἷς καταρώμενος, τίνος φωνῆς εἰσακούσεται ὁ δεσπότης;*

7) Philo, de decem oraculis 19, Mang. II, 196: *οὐ γὰρ ὅσιον, δι' οὗ στόματος τὸ ἱερώτατον ὄνομα προφέρεταί τις, διὰ τούτου φθέγγεσθαί τι τῶν αἰσχρῶν.* Tanchuma, fol. 33, 2: os quaerit studere in lege, et verba bona proferre, deum laudare, glorificare; orare et canticis celebrare; sed potest etiam calumniari, blasphemare, convitiari et pejerare (nach Schneckenburger zitiert).

jüdische Gebet ist seiner stereotypen Form nach בְּרָכָה; nach den 18 (bezw. 19) Berachoth, in die es zerfällt, hat das Hauptgebet der Juden, das Schmone Esre, seinen Namen[1]). Wird als Objekt der Segnung *ὁ κύριος καὶ πατήρ* genannt, so wird damit auf den liturgischen Gebrauch angespielt, wie er nach den Ausführungen zu 1, 27 im Judentume bestand. Andererseits bietet die Bezeichnung 'ein vortreffliches Mittel, um den scharfen Gegensatz, wie er sich im Preise Gottes und der Verfluchung des Nächsten ausspricht, zum Ausdruck zu bringen. Der Nächste ist nach Gen. 1, 26 nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen[2]); somit ist er Gottes Sohn[3]). Welcher Widersinn liegt nun darin, ihn zu fluchen, wo man Gott segnet! Dieser Gedanke hat sich in der jüdischen Litteratur erhalten. Midr. Bereschith r. par. 24[4]) bemerkt: „Wehe dem, der da spricht, ich bin erniedrigt, es sei mein Nächster auch erniedrigt; ich bin verflucht, es sei mein Nächster auch verflucht. Er bedenke, wen er erniedrigt und verflucht, den, der das Ebenbild Gottes an sich trägt".

3, 10 Der Gedanke, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild gemacht sei, steht mit dem, was Jakobus von dem Verfluchenden aussagt, in solchem Gegensatze, dass er dazu fortschreitet, dieses Verhalten als der göttlichen Schöpferabsicht nicht entsprechend zu bezeichnen; und damit ist der Übergang zu einer Reihe von Bildern aus dem Naturreiche gemacht, welche diese Behauptung belegen.

3, 11 Der Übergang zum Bilde von der Quelle ist bedingt durch den viel gebrauchten Vergleich der geistigen Güter, nach denen der Fromme verlangt, mit frischem Quellwasser[5]). Eben hieraus

1) Schürer II, 384 f.

2) Gen. 9, 6. Sir. 17, 3. Sap. 2, 23. 4 Esra 8, 44. Ap. Mos. 10, 12 etc.

3) Mal. 2, 10. 4) Bei Wünsche bibl. rabbin. S. 112.

5) Jes. 55, 1. Sir. 24, 22—27. Hen. 48, 1: „Und an jenem Orte sah ich einen Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich war; rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit, und alle Durstigen tranken aus ihnen und wurden voll Weisheit", 49, 1. Philo, quod deter. potior. 12, Mang. I, 99: *πηγὴ γὰρ λόγων διάνοια καὶ στόμιον αὐτῆς λόγος, ὅτι τὰ ἐνθυμήματα πάντα διὰ τούτου καθάπερ νάματα ἀπὸ γῆς εἰς τὸ ἐμφανὲς ἐπιῤῥέοντα ἀναχεῖται*; ibid. 25. Mang. I, 209.

ergiebt sich, wie besonders durch Sir. 24, 28—32 deutlich gemacht wird, der Vergleich der Lehrer der Weisheit mit Quellen und Bächen. So wird Pirke Aboth 2, 11 der Rabbi Elieser Hyrcanus mit einer mit Kalk ausgestrichenen Zisterne verglichen, in der kein Tropfen verloren geht; und Rabbi Eleasar Arach mit einer sich immer verstärkenden Quelle [1]). Wie nun das frische Quellwasser mit gesunder Lehre verglichen wird, so entspricht schlechtes Wasser schlechter Lehre [2]). In der Schöpfung Gottes freilich findet es sich nicht, dass aus dem Loche einer süssen Quelle zugleich bitteres Wasser sprudelt, wie das Ex. 15, 23 erwähnte. Nur in den letzten Zeiten, in den Tagen der Sünder, wo die ganze Natur ihre Ordnung verkehrt und sich damit als zum Untergange reif zeigt [3]), kommt auch ein derartiges Phänomen vor [4]).

3, 12 Ein zweites Bild ist dem Pflanzenreiche entnommen: „Kann denn der Feigenbaum Oliven geben und der Weinstock Feigen"? Im Unterschied von dem Bilde im vorhergehenden Verse soll hier nur auf die Unmöglichkeit hingewiesen werden, dass irgend ein Geschöpf etwas produziere, was seiner Natur nicht entspricht. Dass Jakobus damit auf ein griechisches Sprichwort hinweist, ist längst beobachtet [5]). Wenn er nun wieder zu dem Bilde vom Wasser zurückkehrt, so begreift sich das nur, wenn er eben bei dem Wasser an die Lehre denkt. Das Quellwasser der Weisheit schuf bei dem Siraziden Ströme fruchtbringenden Wassers zum Nutzen seiner Schüler. Umgekehrt, wo ein Mund salziges Wasser ausströmt, wird es bei den Empfängern nie zu

---

1) Pirke Aboth 6, 1: „Die Thora macht ihn zu einer sich immer verstärkenden Quelle und zu einem Flusse, der nie versiegt".

2) Vgl. das Zitat aus Pirke Aboth 1, 11 S. 91.

3) Hen. 80.

4) 4 Esr. 5, 9: in dulcibus aquis salsae invenientur. — Sir. 4, 6 entspricht das Fluchen bitterem Wasser.

5) Epict. diss. II, 20: *πῶς γὰρ δύναται ἄμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι ἀλλ' ἐλαικῶς; ἢ ἐλαία πάλιν μὴ ἐλαικῶς ἀλλ' ἀμπελικῶς.* Plut. de tranq. animi 472: *τὴν ἄμπελον σῦκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν, οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς.* Antonin. VIII, 15: *αἰσχρὸν ξενίζεσθαι, εἰ ἡ συκῆ σῦκα φέρει.* Seneca ap. 87: non nascitur itaque ex malo bonum non magis quam ficus ex olea.

dem beseligenden, den Durst stillenden Besitz der Weisheit kommen.

3, 13 Mit der Ermahnung, sich nicht in Menge zum Lehrerberuf heranzudrängen, hatte c. 3 begonnen und dann gezeigt, welche schlimme Folgen gerade die Thätigkeit mit der Zunge nach sich ziehe. Dem entspricht es nun, wenn Jakobus die, welche wirklich das sind, was ein Lehrer sein soll, nämlich חכם σοφός, heranruft zu einer besseren Thätigkeit, als er sie in dem Kreise der Lehrer findet. Der Fragesatz *τίς σοφὸς ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν*[1]), erinnert an Hosea 14, 10: *τίς σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα; ἢ συνετὸς καὶ ἐπιγνώσεται αὐτά*, und an Hen. 100, 6: „Und wer weise ist unter den Menschen, wird die Wahrheit sehen, und verstehen werden die Kinder der Erde alle Worte dieses Buches". Dieselben Begriffe finden sich neben einander Deut. 1, 13. 15. 4, 6; auch Sir. 21, 15. Der Weise soll sich nicht durch Worte hervorthun, sondern aus seinem schönen Wandel[2]) seine Werke zeigen in Sanftmut der Weisheit. Der Satz klingt deutlich an Sir. 3, 17 an: *ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διέξαγε.* Überhaupt zeigt der ganze Abschnitt Sir. 3, 17—23 eine Verwandtschaft mit unserm Gedankengange. Auch dort wird betont, dass der Angeredete in der praktischen Lebensarbeit bleiben und sich nicht kümmern solle um verborgene Dinge, denen der Schriftgelehrte nachforschen muss[3]). Die Betonung der Sanftmut stellt die Angeredeten offenbar in Gegensatz zu denen, welche mit Worten in einer Weise auftreten, die das gerade Gegenteil von sanftmütigem Wesen ist, und die Jakobus, obwohl sie den offiziellen Titel der Weisen tragen, als Thoren betrachtet.

3, 14 Wenn aber den Lesern jene Weisheit fehlt, die sich in sanftmütigem Wirken beweist, wenn sie statt dessen bitteren[4]) Eifer und Rechthaberei im Herzen haben, dann sollen sie das bei sich behalten, nicht aber sich prahlerisch erheben und lügen

1) Für die gleiche Konstruktion vgl. die reichen Parallelen bei Mayor.

2) Tob. 4, 14: *ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ σου* parallel zu *ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου.* 2 Macc. 5, 8: *κακὴ ἀναστροφή;* 6, 23: *ἡ ἐκ παιδὸς καλλίστη ἀναστροφή.*

3) Vgl. Sir. 3, 20 mit 39, 3.

4) *πικρόν* vgl. 3, 11. — Sir. 4, 6. Sap. 8, 16.

wider die Wahrheit. Die Lesart μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας ist jedenfalls durch äussere und innere Gründe gesichert. Wenn die Leser sich wider die Befehdeten ihres Wissens rühmen und mit ihrer Erkenntnis der Wahrheit prahlen[1]), dann stellen sie sich nur als solche hin, die die Unwahrheit gegen die göttliche Wahrheit sprechen. Denn was sie prahlerisch als die göttliche ἀλήθεια ausgeben, ist diese nicht; denn: εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία[2]). Man sieht deutlich, dass Jakobus mit diesen Worten die Sünden des Rabbinentums im Auge hat, wie solche auch sonst von unbefangenen Vertretern dieses Standes gerügt werden[3]).

3, 15 Freilich gerade in solchem, den Selbstruhm bezweckenden Auftreten suchten die Rabbinen vielfach einen Beweis ihrer besonderen Weisheit zu geben[4]). Aber Jakobus weist das als einen Wahn zurück. „Das ist nicht die Weisheit, die von oben kommt“[5]): Dieser himmlischen Weisheit stellt er vielmehr eine irdische gegenüber. Wie nach der Vorstellung der Zeit jene ihren Wohnsitz hat unter den Engeln, so diese in den Höhlen der Erde[6]). In wirkungsvoller Steigerung nennt Jakobus die irdische Weisheit sodann eine ψυχική; sie entspringt dem durch

---

1) Ps. 24, 4f.

2) Sap. 1, 4; auch 6, 24: οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω, ὅτι οὗτος οὐ κοινωνήσει σοφίᾳ.

3) Pirke Aboth 4, 9: „R. Ismael des R. Jose Sohn sagte: Wer sich vom Streite fern hält, der entfernt sich von Feindschaft, Raub und Meineid. Wer aber stolz ist auf Weisheit, der ist ein törichter und aufgeblasener Mensch“.

4) Vgl. Weber a. a. O. S. 128.

5) Job 32, 8. Prov. 2, 6. 8, 22—31. Sir. 1, 1—4. 24, 4ff. Sap. 7, 25f. 9, 4. 9f. Hen. 42, 2: „Es kam die Weisheit, um unter den Menschen zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln“. Philo, de profugis 30, Mang. I, 571: εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ; de congressu 7, Mang. I, 524 etc.

6) Hen. 42, 3: „Und die Ungerechtigkeit (d. i. das Gegenbild der himmlischen Weisheit) kam hervor aus ihren Behältern; die es nicht suchte, die fand es und wohnte unter ihnen, wie der Regen in der Wüste, und wie der Thau auf durstigem Lande“. Zu den „Behältern“ vgl. 4 Esra 4, 35. 41.

den göttlichen Geist nicht geregelten Empfinden des Menschen [1]). Das dritte Attribut, das den Gegensatz zur himmlischen Weisheit vollendet, ist *δαιμονιώδης*. Es blickt in letzter Beziehung offenbar zurück auf die Vorstellungen von der Belehrung der Menschen durch die gefallenen Engel [2]); ausserdem auch wohl auf die Versprechungen der Schlange im Paradiese [3]) und überhaupt auf die Vorspiegelungen der *πνεύματα τῆς πλάνης*, welche, wie zu 1, 14f. ausgeführt ist, mit den *ἐπιθυμίαις* zu frevelhafter Verbindung sich vereinigen. Selbstverständlich beruht diese Weisheit auf einem *ψεύδεσθαι* und ist ihrem Wesen nach Lüge [4]).

3, 16 Ihren Attributen entsprechend bewährt sich die irdische Weisheit dadurch, dass sie, wo sie sich in *ζῆλος* und *ἐριθεία* äussert, *ἀκαταστασία* und *πᾶν φαῦλον πρᾶγμα* zur Folge hat. Den Beweis dafür bietet die Geschichte vom Fall der Engel. Anstatt Recht und Friede herrscht völlige Unbeständigkeit; und wenn Test. Abr. 81, 4f. die Vortrefflichkeit Abrahams zusammengefasst wird in die Wendung: *ἀπεχόμενον ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος*, so ist hier das Gegenteil der Fall [5]).

3, 17 Gegenüber der summarischen Charakterisierung der Weisheit von unten bietet Jakobus eine Aufzählung der Eigenschaften der *ἄνωθεν σοφία*. Wenn ausdrücklich als erste Eigenschaft die *ἁγνότης* hingestellt und durch ein *ἔπειτα* von den folgenden geschieden wird, so erkennt man, dass mit *ἁγνός* ihr Wesen bezeichnet ist, abgesehen von ihrer Bethätigung unter den Menschen. Sie ist unbefleckt von allem, was *φαῦλον πρᾶγμα* heisst. Das ist bedingt durch ihren Ursprung *ἐξ ἁγίων οὐρα-*

1) Sap. 1, 4. 4 Macc. 1, 32: *τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι ψυχικαὶ αἱ δὲ σωματικαὶ καὶ τούτων ἀμφοτέρων ὁ λογισμὸς φαίνεται.* 2, 1. Philo, legis allegor. 23, Mang. I, 83. Hen. 67, 8. Für die Tripartition vgl. auch Josephus, Ant. I, 1, 2.

2) Hen. 8, 1—3. 9, 6f. 16, 3: „Ihr seid im Himmel gewesen, und die verborgenen Dinge zwar waren euch noch nicht offenbart, aber ihr habt ein nichtswürdiges Geheimnis gewusst, und dieses habt ihr in eurer Herzenshärtigkeit den Weibern erzählt, und durch dieses Geheimnis richten die Weiber und Männer viel Übel auf Erden an".

3) Gen. 3, 5. Ap. Mos. 18. 4) Test. Dan. 3.

5) Eine Beschreibung von dem Charakter und der Thätigkeit der falschen irdischen Weisheit findet sich Sir. 19, 18ff.

νῶν [1]). Nach Sap. 7, 24 f. wird ihre *καθαρότης* daraus erklärt, dass sie ist *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει* [2]). Die Reihe der Eigenschaften, die mit *ἔπειτα* eingeführt wird, zeigt zuerst drei, welche den Gegensatz zu der Streitsucht der falschen Weisheit zeigen: *εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής*: friedfertig, milde, fügsam [3]). Es wird hiermit auf die in den Rabbinenkreisen grassierende Disputiersucht und Rechthaberei, sowie auf die Folgen davon angespielt. Auch Hillel trat dieser Richtung entgegen: „Sei ähnlich den Schülern Aarons, liebe den Frieden, strebe nach der Eintracht, liebe die Menschen und leite sie zum Gesetze" [4]). Eine zweite Gruppe von Eigenschaften bildet *μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν*. Von Früchten der Weisheit ist oft die Rede [5]); aber darunter ist stets die ganze Fülle ihrer Äusserungen verstanden. An unsrer Stelle aber scheint es sich um eine specielle Gruppe von Werken zu handeln, und es ist deshalb auch unrichtig, wenn man in *καρπῶν ἀγαθῶν* einen Gegensatz zu *πᾶν φαῦλον πρᾶγμα* sieht. Mit *ἐλέους* verbunden kann es sich wohl nur auf die Werke der Menschenliebe beziehen, die מעשים טובים, bona opera im speziellen Sinne [6]), zu denen die Almosen und גמילות חסדים [7]) gehören. Nach rabbinischer Auffassung zählen zu letzteren Darlehen an Bedrängte, Speisung der Armen, Bekleidung der Nackenden, Aufnahme von Wanderern, Besuch und Pflege von Kranken, Bestattung der Toten, Unterstützung armer Bräute, Ausrichtung

1) Sap. 9, 10. Hen. 15, 3. 4.

2) Ps. 18, 9f.: *ἡ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγής, φωτίζουσα ὀφθαλμούς. ὁ φόβος κυρίου ἁγνός.*

3) Zu den Ausdrücken vgl. Dt. 2, 26. Ps. 36, 3. 7f. Judith 3, 2. 1 Macc. 1, 30. 2 Macc. 10, 12. — Ps. 85, 5. 2 Macc. 9, 27. — 4 Macc. 9, 2. 12, 6. 15, 6.

4) Pirke Aboth 1, 12—2, 15: „R. Elieser sagte: Wärme dich am Feuer der Weisen, aber hüte dich vor ihren Kohlen, dass du nicht verbrennst; denn ihr Biss ist wie der Biss eines Fuchses, ihr Stich wie der Stich eines Skorpions, ihr Zischen ist wie das Zischen der Schlange, und alle ihre Worte wie feurige Kohlen".

5) Sir. 1, 14f. 6. 18. 24, 17f. 37, 22f.

6) 4 Esra 8, 36. 7) Pirke Aboth 1, 2.

der Hochzeit armer Brautleute, Auslösung kriegsgefangener oder in die Sklaverei geratener Israeliten, Unterstützung armer Talmudstudierender und überhaupt der Gelehrten [1]). Diese guten Werke werden gern mit Früchten verglichen: „Wie die Berge besät werden können und Früchte tragen, so tragen auch die Gerechten Früchte und thun sich und anderen wohl“ [2]). Auch in dieser Beziehung scheint es bei den Rabbinen nicht immer zum besten bestellt gewesen zu sein; das Beispiel 2, 15f. wird kaum ohne eine derartige Nebenbeziehung gewählt worden sein. Auch die energische Forderung 1, 27 den leeren Reden der Schriftgelehrten gegenüber, und das ganze Kapitel über die Behandlung der Armen 2, 1—13 zeigt das. — An letzter Stelle stehen zwei Attribute, deren Gleichklang sie schon als ein Paar hinstellt: *ἀδίακριτος, ἀνυπόκριτος*. In den beiden Stellen 1, 6. 2, 4 hat *διακρίνεσθαι* den Sinn von „unentschieden sein“; das zweite Mal handelt es sich dabei um das Verhalten eines solchen, der als ungerechter Richter charakterisiert wird. Unentschieden ist der, sofern er neben dem Glauben an Gott, dessen Recht keine Beugung duldet und sich mit Ansehen der Person nicht verträgt, den falschen Respekt vor dem Reichen hat. An einen ähnlichen Fall wird hier zu denken sein, da es sich um etwas Spezielles handelt, mithin die allgemeine Fassung von 1, 6 keine Anwendung finden kann. Als Richter fungierten die Rabbinen; in dieser Stellung heisst ein *ἀδιάκριτος* sein soviel wie jeder Parteinahme unzugänglich bleiben. Dem Richter wird die *σοφία* zur *δικαιοσύνη* [3]). Neben die richterliche Gerechtigkeit tritt mit *ἀνυπόκριτος* [4]) die Aufrichtigkeit, der Gegensatz zur Heuchelei. Auch hier handelt es sich um das Verhalten gegen den Nächsten, durch das er übervorteilt wird. Beides, die Ungerechtigkeit im Gericht und die unwahrhaftige Schlauheit, durch die der Nächste übervorteilt wird, stellt Sir. 19, 21—24 als Charakteristik einer der wahren Weisheit gegenüberstehenden falschen Klugheit hin. Mit diesen Zügen vollendet sich das Bild, das Jakobus für die entwirft, welche sich

1) Weber S. 274.
2) Midr. Wajikra r. par. 27, bei Wünsche bibl. rabb. S. 182.
3) Sap. 1, 1. 4) Sap. 5, 18. 18, 16.

zu dem versuchungsreichen Berufe der Weisen und Lehrer in Unverstand herandrängen.

3, 18 Mit v. 18 geht die Rede zu einem neuen Gegenstande über. Redet Jakobus von einem Säen der Frucht der Gerechtigkeit, so ist klar, dass es sich hier noch um die Thätigkeit des Lehrers handelt. Test. Levi 13, wo die Kinder Levis ermahnt werden, sich zu Lehrern auszubilden, und wo ihnen ein glänzendes Bild der Bedeutung dieses Berufes entworfen wird, heisst es: *σπείρετε ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἀγαθά, ἵνα εὕρητε αὐτὰ ἐν τῇ ζωῇ ὑμῶν· ἐὰν γὰρ σπείρητε κακά, πᾶσαν ταραχὴν καὶ θλῖψιν θερίσετε.* Solche Aussaat in den Seelen geschieht vermittelst Darbietung der Weisheit [1]) und ist also speziell Aufgabe der Lehrer. Den Ausdruck *καρπός* hat man im Zusammenhang mit *σπείρεσθαι* auffallend gefunden. Allein thatsächlich ist er das nicht. Auch sonst wird die Frucht für den Samen gesetzt. Prov. 11, 30 heisst es: *ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς* [2]) und Ap. Bar. 32, 1: vos autem si praeparaveritis corda vestra, ut seminetis in eis fructus legis [3]). Thatsächlich sind ja auch die „Früchte", welche die besäten Berge tragen [4]), mit dem Samen, der ausgesät wird, identisch; wie denn z. B. auch in der deutschen Sprache in manchen Gegenden für die Aussaat geradezu das Wort „Frucht" gebraucht wird. Für die Wahl dieses Ausdruckes könnte auch geltend gemacht werden, dass *καρπὸς χειλέων* eine gebräuchliche Wendung ist [5]). Frucht der Gerechtigkeit wäre dann solche, welche die Gerechtigkeit darbietet als auf ihrem Acker oder Baume gewachsen [6]), und die nun von dem Weisen, der sie empfängt, ausgesät wird und Pflanzen der Gerechtigkeit hervor-

1) Sir. 6, 18.

2) *καρπὸς δικαιοσύνης* noch Prov. 3, 9. 13, 2. Amos 6, 12. Aristeas 54, 10f. 59, 19.

3) Parallelen aus der Profanlitteratur bei Schneckenburger und Mayor. Ähnliche Vorstellung Ap. Bar. 51, 3: qui plantaverunt in corde suo radicem sapientiae.

4) Vgl. Midr. Wajikra r. par. 27, mitgetheilt auf S. 109.

5) Jes. 57, 19 (freilich nur bei Theodotion). Hosea 14, 3. Prov. 18, 20. 29, 49. Ps. Sal. 15, 5.

6) Sir. 24, 12ff. 37, 22f.

gehen lässt [1]). Indes dürfte hier der Gedanke doch ein anderer sein. Von der Aussaat heisst es, sie geschehe ἐν εἰρήνῃ. Damit ist das Verhalten der Säenden, also der Lehrer, gekennzeichnet, von dem das Gegenteil in den vorhergehenden Versen ausgesagt war. Dann ist aber bei τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην nicht wieder an die Säenden zu denken, weder so, dass man es als ablativischen Dativ fasst, noch so, dass man einen dativus commodi annimmt und den Gedanken ausgesprochen findet, dass den friedlichen Säern die Ernte zu Gute kommen werde. Vielmehr ist mit τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην das Ackerland gemeint, in das der Same fällt, also nach den oben angeführten Stellen die zu belehrenden Menschen. Dass der Same der Weisheit nur von den Händen und in die Herzen der Friedfertigen ausgesät werde, kann man nicht sagen. Wohl aber, dass ein Same, der Frucht bringt, nur von und für Friedfertige ausgestreut wird. Eben deshalb ist καρπός und nicht σπέρμα gesetzt; vgl. 4 Esra 8, 6: des nobis semen cordis et sensui culturam unde fructus fiat. Durch diesen Gedanken erweitert Jakobus den Kreis derjenigen, an die sich seine Ermahnungen richten, indem er zu den Lehrern die Hörer fügt, bei denen es zu einer Frucht der Gerechtigkeit nicht kommen kann, da es ihnen an dem ποιεῖν εἰρήνην fehlt.

4, 1 Es dient zur Begründung des Urteils, dass nur unter Friedfertigen das Wort der göttlichen Weisheit Wurzel schlage und Frucht bringe, wenn Jakobus sogleich auf den inneren Grund der Streitereien losgeht: „Woher Kriege und woher Streitigkeit unter euch“? [2]) Das wiederholte πόθεν, sowie das pleonastische ἐντεῦθεν sind offenbare Zeichen des Affekts der Rede. Den Grund für die Streitigkeiten unter den Lesern findet Jakobus in den ἡδοναῖς, welche ihren Sitz in den Gliedern des Leibes haben. Mit ἡδονή wird Num. 11, 8. Prov. 17, 1. Sap 7, 2. 16, 20 das Lustgefühl beim Speisegenuss wie beim Beischlaf bezeichnet. Eine eingehende Auseinandersetzung über ἡδονή findet sich 4 Macc. 1, 20 ff., wo der Verfasser bei aller Anlehnung an die griechische Philosophie doch auch wieder seine eigenen, durch seine jüdische Eigentümlichkeit bedingten

1) Jes. 61, 3. Hen. 84, 6.

2) Zu πόλεμοι vgl. Test Gad 5; zu μάχαι Prov. 17, 1. Sir. 6, 8. 8, 16. 27, 14. Phokylid. 46.

Wege geht. Danach befasst die *ἡδονή* eine Anzahl von *πάθη* der Seele und des Leibes, welche, wenn sie nicht unter das Regiment des *εὐσεβὴς λογισμός* gestellt werden, Anlass zu den verschiedenartigen Sünden geben. Wesentlich unter demselben Gesichtspunkte betrachtet Philo die *ἄλογοι ἡδοναί* [1]). Aristeas lässt einen der Übersetzer der LXX auf die Frage des Königs: *διὰ τί τὴν ἀρετὴν οὐ παραδέχονται τῶν ἀνθρώπων οἱ πλείονες,* antworten: *ὅτι φυσικῶς ἅπαντες ἀκρατεῖς καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γεγόνασιν· ὧν χάριν ἀδικία πέφυκε καὶ τὸ τῆς πλεονεξίας χύμα· τὸ δὲ τῆς ἀρετῆς κατάστημα κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν, ἐγκράτειαν δὲ καὶ δικαιοσύνην κελεύει προτιμᾶν, ὁ δὲ θεὸς πάντων ἡγεῖται τούτων.* Aus diesen Stellen, von denen besonders die letzte eine bedeutsame Parallele zu Jac. 4 bietet, erhellt, dass unter *ἡδοναί* die sinnlichen Lüste zu verstehen sind. Ihren Sitz haben sie in den Gliedern des Leibes. Wie das zu verstehen sei, lehrt der bereits zu 1, 13f. herangezogene Abschnitt Test. Ruben 2f. Dort sind die einzelnen Teile des Menschen aufgezählt, in denen die verschiedenen Triebe ihren Sitz haben [2]), mit denen sich die Geister des Irrtums zu einer sündenvollen Ehe verbinden. Von den Lüsten heisst es nun, dass sie in den Gliedern, nicht vermittelst der Glieder, Krieg führen. Dass diese Vorstellung hier angezogen ist, veranlasst durch die Frage nach dem Grunde der *πόλεμοι* und *μάχαι*, liegt auf der Hand. Aber damit ist noch nicht erklärt, gegen wen sich der Streit der *ἡδοναί* richtet. Gewiss nicht gegen einander; denn dann würden sie ja ihre verderbliche Wirkung aufheben, bezw. mindern, was doch gewiss nicht die Meinung des Verfassers ist. Noch viel weniger gegen die, gegen welche sich die *μάχαι* der Leser richten; denn von diesem Streiten sind die *ἡδοναί* der letzte Grund. Auch von einem Kämpfen gegen die Seele kann hier nicht die Rede sein; denn einerseits findet sich davon nichts im Zusammenhange; andererseits ist die *ψυχή* nach Anschauung unsres Briefes (3, 15) gar kein

---

1) De mundi opific. 26, Mang. I, 19; legis allegor. 23, Mang. I, 83.

2) Desgleichen Philo, legis allegor. III, 38; Mang. I, 110. Ap. Bar. 83, 3: scrutans scrutabitur cogitationes occultas et quodcunque est in penetralibus omnium membrorum.

den *μέλη* entgegengesetztes Gebiet. Natürlich ist das *στρατεύεσθαι* auf das zu beziehen, was die Befriedigung der *ἡδοναί* hindert, was sich ihnen feindlich entgegenstellt. Darunter können nicht feindliche Menschen verstanden sein; gegen solche können wohl die Personen, in deren Gliedern die *ἡδοναί* ihren Sitz haben, nicht aber die Lüste selbst kämpfen. Nur Gott und die von ihm ausgehenden Wirkungen und Kräfte sind es, welche den *ἡδοναί* feindlich gegenüberstehen, und in Folge davon streiten diese wider Gott und seinen Geist, wider den *λόγος* und den *λογισμὸς εὐσεβής*[1]). Wenn nun der Mensch mit seines Gleichen in Streit gerät, so ist das nur Folge der in seinem Innern gegen den Geist Gottes streitenden Lüste. Auf einen derartigen Zusammenhang zwischen *ἡδονή* und *μάχη* weist auch Test. Dan. 5 hin: *καὶ οὐ μὴ ἐμπέσητε εἰς ἡδονὴν καὶ ταραχάς, ἀλλ' ἔσεσθε ἐν εἰρήνῃ, ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης καὶ οὐ μὴ κατισχύσῃ ὑμῶν πόλεμος.* Übrigens scheint dieser Gedanke schon auf Plato, Phaed. 66 C zurückzuweisen: *καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι.*

Auf die Frage, ob nicht die Streitereien von den Lüsten herkommen, giebt v. 2 eine Antwort an der Hand der Thatsachen. Eine Reihe von Satzpaaren tritt auf, von denen je die zweite, negative Hälfte als die Folgerung aus der ersten sich darstellt. An erster Stelle steht das blosse Begehren (*ἐπιθυμεῖτε*). Dieses steigert sich, da es unerfüllt bleibt, zu leidenschaftlichem Verlangen (*ζηλοῦτε*). Da dieses den Gegenstand 4, 2

1) Philo, legis allegor, II, 23, Mang. I, 83: *σοὶ μὲν γάρ, ὦ διάνοια, μήπω τελειωθείσῃ, φυγὴν καὶ δρασμὸν τῶν παθῶν ἁρμόσει μελετᾶν, Μωϋσεῖ δὲ τῷ τελείῳ παραμένειν τῷ πρὸς αὐτὰ πολέμῳ καὶ ἀντιστατεῖν αὐτοῖς καὶ διαμάχεσθαι· εἰ δὲ μή, ἀδείας καὶ ἐξουσίας λαβόμενα μέχρι τῆς ψυχικῆς ἀκροπόλεως ἀναβάντα πᾶσαν ἐκπολιορκήσει καὶ λεηλατήσει, τυράννου τρόπον, τὴν ψυχήν*; ibid. III, 39; Mang I, 110f. 4 Macc. 1, 30—35. 6, 35 etc. Von einem derartigen inneren Kampfe ist auch Nedarim 32b (desgleichen Midr. Kohelet bei Wünsche bibl. rabb. S. 131) die Rede: „Die kleine Stadt, von der Koh. 9, 14f. die Rede ist, ist der Körper; die geringe Anzahl Männer in ihr sind die Glieder; der grosse König, der über sie kommt und belagert, ist der יצר רע, der böse Trieb; er baut um sie grosse Bollwerke, das sind die Sünden“; vgl. Weber 209.

der Begierde nicht erreicht, wird es zum Streiten und Kriegen (μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε). Diese Stufenfolge ist völlig sicher und klar. Eben damit ist aber auch gegeben, dass statt des φονεύετε vor καὶ ζηλοῦτε einfach φθονεῖτε gelesen werden muss. Diese Lesart ist freilich durch keine Handschrift bezeugt[1], sondern nur eine Konjektur von Erasmus, beruht aber auf so unmittelbar einleuchtenden Erwägungen, dass sie durch den Einwand der Exegeten, diese Lesart finde in den Autoritäten nicht die geringste Stütze, sicher nicht beseitigt wird. Die älteren Exegeten, obenan Calvin, Beza, Luther, zeigen sich viel freier und der Empfindung für die Unmöglichkeit des vorliegenden Textes zugänglicher als die neueren, die einen sachlichen Gegengrund gegen die Konjektur φθονεῖτε kaum beibringen. In der That weiss man sich mit φονεύετε nicht anders zu helfen, als dass man es als einen bildlichen Ausdruck für „Hass" fasst. Aber in den Stellen, auf die man sich dafür beruft[2], ist es durch den Gedanken gefordert, dass für die betreffende Sünde, um die Schwere derselben möglichst ans Licht zu stellen, die Vorstellung des Totschlages gesetzt werde, und ein Misverständnis dieses Gedankens ist völlig ausgeschlossen. Umgekehrt hier, wo bis jetzt viele Exegeten das φονεύετε unbildlich verstehen, und wo durch Anwendung dieses Begriffs im zweiten Satzpaare die Steigerung zu dem μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε des dritten Satzpaares aufgehoben wird, da die schlimmste Folge des μάχεσθαι schon vorweg genommen ist. Dagegen ist bei der Konjektur φθονεῖτε nicht bloss alles in Ordnung, sondern auch die Annahme der Verschreibung sehr einfach. Endlich stehen die Begriffe φθόνος und ζῆλος überhaupt häufig bei einander[3].

---

1) Im Text, freilich nicht im Kommentare, des Oecumenius steht φονεῖτε. φόνος und φθόνος wird oft verwechselt; vgl. Baljon a. a. O. S. 388.

2) Z. B. Sir. 31, 22: φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν. Noch weniger passen die Stellen, in denen ausgesprochen wird, dass Neid den Tod zur Folge haben könne.

3) 1 Macc. 8, 16: καὶ οὐκ ἔστιν φθόνος οὐδὲ ζῆλος ἐν αὐτοῖς. Test. Sim. 4: φυλάξεσθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ παντὸς ζήλου καὶ φθόνου. (Auch 1 Clem. 3, 2 4, 7. 13. 5, 2). Oft wird ζῆλος und φθόνος geradezu promiscue gebraucht; vgl. Test. Sim. 2f. 4. Ruben 6.

An Stelle des von Jakobus geschilderten Prozesses, wo sich aus dem *ἐπιθυμεῖν* mit Notwendigkeit das *μάχεσθαι* und *πολεμεῖν* ergiebt, könnte sich ein anderer Zustand finden, nämlich der, dass die Leser im befriedigenden Besitze dessen sind, was sie begehren. Das würde aber zur Voraussetzung haben, dass sie sich im Gebete zu Gott die Bedürfnisse des Lebens erflehen.

4, 3 Freilich neben solchen, welche überhaupt nicht beten, stehen andere, die wohl beten, aber das Gebetene nicht erhalten. Das ist selbstverständlich nicht Folge der Abneigung Gottes, Gebete zu erhören, wovon ja 1, 5 das Gegenteil ausgesagt ist, sondern des Verhaltens des Beters, dessen Gebet ein *κακῶς αἰτεῖσθαι* genannt wird. Dieses hatte nämlich kein anderes Motiv, als dass sie das Erbetene in ihren Lüsten verwenden möchten [1]. Ein solches Beten ist allerdings nicht dasjenige, dem die Erhörung versprochen ist [2], fällt vielmehr unter die Kategorie der schlechten Gebete, von denen auch die rabbinische Theologie redet [3]. Es sind das die Gebete der Sünder, wie sie in den letzten Zeiten, die Jakobus nach 5, 8 herangekommen sieht, vergeblich zum Himmel emporsteigen [4].

4, 4 Auffallend ist die Anrede *μοιχαλίδες*, mit der Jakobus zu einem neuen Gedanken übergeht. Zunächst liegt kein Anlass vor, den Begriff des Ehebruchs hier nur bildlich zu fassen. Zu den *ἡδοναῖς* in den Gliedern gehört der Geschlechtstrieb, und das Bild, das v. 2f. von den Lesern entworfen wird, könnte auf ein üppiges Leben hinweisen, wo neben Essen und Trinken die Unzucht ihren Platz hat [5]. Jedenfalls hat der Gedanke der Untreue gegen Gott und des Abfalls zu fremden Göttern, dem das alttestamentliche Bild von der Hurerei Israels entspricht [6], in unserm Zusammenhange keine Anknüpfung. Wenn

---

1) Zu *δαπανᾶν* vgl. Judith 11, 13. Draco 3. 1 Macc. 14, 32. 2 Macc. 1, 23 etc.

2) Ps. 33, 16—18. 144, 19. Prov. 10, 24. Ps. Sal. 6, 8.

3) Vgl. Schoettgen zu Jac. 4, 3.

4) 4 Esra 5, 10. 12: et quaeretur á multis et non invenietur et multiplicabitur injustitia et incontinentia super terram .... et sperabunt homines et non impetrabunt.

5) Vgl. auch v. 9b.

6) Ps. 72, 27. Jes. 57, 3ff. Jer. 3. Ez. 23. Hosea 2.

man hier an Sünden der Gemeinde erinnert hat, um die Parallele mit dem alttestamentlichen Bilde zu gewinnen, so ist es doch offenbar, dass es sich in dem ganzen Zusammenhange nur um einzelne Personen handelt. Eher lassen sich hier die Vorstellungen heranziehen, die 1, 14f. entwickelt sind, wonach die Triebe, bezw. die Seele des Menschen, entweder mit Gott oder mit den Geistern des Irrtums in Gemeinschaft tritt und von ihnen den Samen sei es zu den Tugenden, sei es zu den Sünden, empfängt. Insofern der Mensch in jedem Falle der Empfangende ist, wäre die weibliche Bezeichnung *μοιχαλίδες* für diejenigen, welche sich den dämonischen Einflüssen hingegeben haben, am Platze. Dabei würde man immer auch an wirkliche Unzucht denken dürfen, wenn gleich der Ausdruck thatsächlich bildlich verwendet ist. Bei der Lesart *μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες* [1]) wäre der bildliche Sinn ausgeschlossen, und es könnte scheinen, als ob hiermit überhaupt jede Schwierigkeit unsrer Stelle gehoben wäre. Auch lässt sich gegen diese Lesart nicht sagen, man begreife nicht, wie man statt ihrer das auffällige *μοιχαλίδες* geschrieben habe; denn dieses kann einfach auf ein Versehen des Abschreibers zurückgeführt werden, der von dem ersten zu dem zweiten ΜΟΙΧ überirrte. Allein diese Spezialisierung der Geschlechter will sich zu dem Tenor der Rede, die sich nachher mit einem *φίλος* und *ἐχθρός* begnügt, erst recht nicht schicken; man müsste vielmehr ein blosses *μοιχοί* erwarten. Somit wird die Lesart *μοιχαλίδες* noch immer die beste sein. Werden die Leser aber so genannt, weil sie durch ihr Leben in den Lüsten die Gemeinschaft der Seele mit Gott aufheben, so gehört *μοιχαλίδες* nicht zum Vorhergehenden, sondern zu den Worten: *οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶν τῷ θεῷ;*

Wie können die Leser, sofern sie mit Recht als Ehebrecher angeredet sind, nur wagen, sich an Gott im Gebet zu wenden? Denen, die reines Herzens und reiner Hände sind, giebt Jahve den Segen auf ihr Gebet [2]); die aber, welche in ihren Lüsten sich zu Freunden der Welt der Ungerechtigkeit gemacht haben, sind damit Feinde Gottes geworden, und wenn sie sich doch an Gott im Gebet wenden, so gehören sie zu den *διακρινόμενοι*

1) ℵ^c KLP syr^p. 2) Ps. 23, 5.

und *δίψυχοι*, von denen schon 1, 7 gesagt ist, dass sie keine Aussicht auf Gebetserhörung haben. Wenn Jakobus die Leser fragt, ob sie nicht wüssten, dass die Freundschaft gegen die Welt Feindschaft gegen Gott sei, so erkennen wir, dass er hier auf bestimmte Gedankengänge hinweist, die den Lesern bekannt gewesen sind. So heisst es Hen. 48, 7 von den Gerechten, dass „sie gehasst und verschmäht haben diese Welt der Ungerechtigkeit, und alle ihre Werke und Wege gehasst haben"; und 108, 8, dass sie „Gott liebten, nicht Gold noch Silber liebten, noch alle Güter der Welt". Darin liegt das Gegenstück zu Jac. 4, 4; die Liebe zu Gott ist die Feindschaft gegen die Welt. Andererseits ist zu 2, 23 auf Jub. 30 hingewiesen, wo die Gerechten als Freunde, die Ungerechten dagegen als Feinde Gottes auf die himmlischen Tafeln aufgeschrieben werden. Der Zusammenklang von 2, 23, wo Abraham als *φίλος θεοῦ* erscheint, mit Jub. 30 macht es möglich, dass dem Verfasser auch hier jene Stelle im Sinne gelegen. Indes ist doch wahrscheinlicher, dass Jakobus, dessen Ausdruck hier durch Weitläuftigkeit auffällt, in den Worten *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶν τῷ θεῷ* geradezu ein Zitat giebt, aus dem er dann mit den Worten *ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται* die Folgerung für die Leser zieht. Woher dieses Zitat genommen ist, lässt sich jetzt ebensowenig nachweisen, als woher dasjenige stammt, das in v. 5 vorliegt.

4, 5 Der Versuch, ein solches zu beseitigen, indem man *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν· μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν* als Parenthese betrachtet und in *διὸ λέγει* eine Wiederaufnahme der Zitationsformel in v. 5 sieht, scheitert, von dem Inhalt abgesehen, schon an der Schwerfälligkeit des Stiles, für die man sich im Briefe vergeblich nach einer Parallele umsieht. Für den Gedanken, den man in dem zitierten Worte ausgedrückt findet, kann man in den alttestamentlichen Schriften wohl gewisse Anklänge auffinden; der Wortlaut dagegen ist bisher weder in der kanonischen noch in der ausserkanonischen Litteratur nachgewiesen. Dadurch dass wir den Gedankenzusammenhang nicht kennen, dem das Zitat entnommen ist, bleibt es auch schwierig, seinen Sinn mit Sicherheit zu bestimmen. Ich hoffe,

dass es mir möglich sein wird, das Problem seiner Lösung etwas näher zu bringen.

Zunächst ist schon fraglich, wo das Zitat beginnt, mit anderen Worten, ob πρὸς φθόνον zu der Zitationsformel λέγει oder zu dem Zitate selbst gehört. Neuerdings bevorzugt man die letztgenannte Möglichkeit, indem man übersetzt: „Neidartig verlangt er (Gott) nach dem Geiste, den er in uns hat wohnen lassen". Auffallend ist das πρὸς φθόνον, von Gott oder von seinem Geiste gebraucht, auf jeden Fall. Man kann sich allerdings auf Stellen wie Ex. 20, 5: ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζωηλτής, und Zach. 8, 2: ἐζήλωκα τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὴν Σιὼν ζῆλον μέγαν καὶ θυμῷ μεγάλῳ ἐζήλωκα αὐτήν, berufen, zumal da zu v. 2 nachgewiesen ist, dass ζῆλος und φθόνος promiscue gebraucht werden. Allein eben die Nachbarschaft von v. 2 ist verhängnisvoll, denn dort steht φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε gerade als Charakterisierung des Verhaltens derjenigen, gegen welche sich unsre Ausführung wendet. Wie kann es dann hier ohne weiteres von Gott ausgesagt sein? Das bleibt auch bestehen, wenn man Grund haben sollte, die Konjektur φθονεῖτε statt φονεύετε zu verwerfen, denn das ἐπιθυμεῖτε und ζηλοῦτε genügt bereits, die Angeredeten als solche zu charakterisieren, die von neidischem Verlangen erfüllt sind. Thatsächlich haben die Exegeten immer wieder die Neigung verspürt, das πρὸς φθόνον v. 5 zu dem φθονεῖτε v. 2 in Beziehung zu setzen. Dann aber kann es nur zu λέγει gehören: „Die Schrift sagt bezüglich des Neides"[1]. Für diese Verbindung zeugen schon A, eine Anzahl Minuskeln, Theophylakt. Wendet man gegen diese Verbindung ein, sie setze einen vom Neide handelnden vorhergehenden Satz voraus, der nicht vorhanden sei, so steht dem v. 2 entgegen. Wenn die Frage in v. 4 motivieren soll, weshalb die Angeredeten vergeblich bitten, nämlich weil sie sich durch ihr sinnliches Genussleben als Feinde Gottes hinstellen, so stellt die Frage in v. 5 die Thorheit und Fruchtlosigkeit ihres Neidens heraus. Dem Zusammenhange entspricht mithin die Verbindung von πρὸς φθόνον mit λέγει durchaus. Nicht minder aber der hierdurch bedingte Sinn des Zitats.

---

1) Vgl. für die Form Hebr. 1, 7f. Luc. 20, 19.

Zieht man *πρὸς φθόνον* zum Folgenden, so gewinnt man den Sinn, dass Gott eifersüchtig seinen in den Menschen wohnenden Geist liebe, woraus folge, dass wer ihm nicht das ganze Herz gebe, sich zu Gottes Feinde mache. Allein wenn sich die eifersüchtige Liebe Gottes wirklich auf seinen Geist bezieht und nicht, wie man schnell unterschiebt, auf das Herz oder den Menschen, in dem er wohnt, so müsste ja angenommen werden, dass noch andere da wären, die ebenfalls von dem Verlangen erfüllt sind, den Geist zu besitzen, und mit denen Gott den Besitz nicht teilen will. Aber wer soll das sein? Thatsächlich hat man einen ganz anderen Gedanken im Sinne, nämlich den, dass Gott, bezw. sein Geist den Besitz des Menschen nicht mit Satan und den *πνεύματα τῆς πλάνης* teilen will. Diesen Gedanken könnte man in unsern Vers hineinbringen, wenn man *τὸ πνεῦμα* als Subjekt zu *ἐπιποθεῖ* fasste. Nach Sap. 1, 6 ist ja der heilige Geist *φιλάνθρωπον;* er liebt den Menschen und möchte in ihn einziehen; aber dem widersteht es, wenn der Mensch Leib und Seele der Sünde hingegeben hat. Bei solcher Abweisung seiner Liebe muss das *πνεῦμα* fliehen [1]). Es besteht ein Streit um den Besitz des Menschen zwischen dem heiligen Geiste Gottes und dem vom Teufel ausgehenden Irrgeist. Besonders reichlich wird dieser Gedanke in den Testamenten der 12 Patriarchen variiert. Test. Juda 20: *δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης.* Bei dem Frommen hat der Geist Gottes, bezw. Gott, seine Wohnstätte gefunden [2]). Umgekehrt hat vom Bösen der Teufel, bezw. die Irrgeister, Besitz genommen [3]). Wo sich aber der Mensch in Busse dem heiligen Geiste zuwendet, da fliehen Beliar und seine bösen Geister [4]). Aus diesen Gedankenreihen wird sich

---

1) Sap. 1, 4.

2) Test. Sim. 4: *Ἰωσὴφ δὲ ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἔχων πνεῦμα θεοῦ ἐν ἑαυτῷ.* Test. Jos. 10; Benj. 6: *κύριος ἐν αὐτῷ κατοικεῖ καὶ φωτίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ χαίρει πρὸς πάντας ἐν παντὶ καιρῷ.*

3) Test. Napht.: *ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος.* Test. Sim. 4.

4) Test. Sim. 3: *ἐάν τις ἐπὶ κύριον καταφύγῃ, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ;* Isasch. 4. 7: *τὸν κύριον ἠγάπησα ἐν πάσῃ τῇ ἰσχύϊ μου· ὁμοίως καὶ πάντα ἄνθρωπον ἠγάπησα ὡς τέκνα μου· ταῦτα καὶ*

völlig erklären, wie vom heiligen Geiste gesagt werden kann, er trage eifersüchtiges Verlangen nach dem Besitze des Menschen. Aber eben dieses wird nur an unsrer Stelle nicht ausgesprochen, sondern man müsste es sich zu dem objektlosen *ἐπιποθεῖ* hinzu denken. Ist aber ein Objekt zu *ἐπιποθεῖ* nicht zu entbehren und liegt in *τὸ πνεῦμα* ein solches vor, so ist eben der bisherige Versuch einer Erklärung unserer Stelle nicht gelungen. Alle die nachgewiesenen Schwierigkeiten fallen, wenn *πρὸς φθόνον* zur Zitationsformel gehört. Dann ist nicht *θεός*, sondern *ὁ φθόνος* Subjekt zu *ἐπιποθεῖ*, das von sündigem Begehren z. B. Sir. 25, 20 gebraucht wird[1]). Wenn es nun vom Neide heisst, er begehre den Geist zu besitzen, den Gott in den redend Auftretenden habe wohnen lassen[2]), so versteht sich von selbst, dass darunter nicht der Lebensodem des Menschen[3]) verstanden sein kann; denn dieser kann ja gar nicht in den Besitz des Neiders übergehen; davon zu geschweigen, dass er ihn selbst schon besitzt. Es kann sich hier also nur um den Geist handeln, wie ihn der Prophet besitzt und wie er Gegenstand des Begehrens des nicht mit dem Geiste Begabten sein kann[4]). Damit ergiebt sich aber, dass unsre Worte keine allgemeine Sentenz angeben, sondern aus einer bestimmten Situation stammen. Wo wir diese zu suchen haben, wird nachher zu erörtern sein. Zunächst ist klar, dass die blosse Bemerkung, der Neid begehre nach dem Geiste, den Gott in einem andern habe wohnen lassen, unmöglich schon das Wort sein kann, das Jakobus anführt, um die Vergeblichkeit und Thorheit des *φθονεῖν* an das Licht zu stellen. Mithin müssen die Worte *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν* mit zum Zitate gehören.

4, 6 Das Subjekt dieses Satzes ist, wie sich aus dem ange-

ὑμεῖς ποιήσατε καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Dan 5: *φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου .... ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν καὶ φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ.*

1) *γυναῖκα ἐν κάλλει μὴ ἐπιποθήσῃς.*

2) So nach der Lesart *κατῴκισεν* ℵAB; für *κατῴκησεν* stimmen KLP vers.

3) Koh. 12, 7.

4) Vgl. die Bitte Elisas an Elia 4 Reg. 2, 9.

schlossenen zweiten Zitate ergiebt, dasselbe wie das in dem voraufgehenden Relativsatze, nämlich Gott. Die Undeutlichkeit ist lediglich dadurch bewirkt, dass das Zitat aus einem Zusammenhange genommen ist, in welchem von der mitteilenden Güte Gottes gegenüber dem entgegengesetzten Verhalten des Neides die Rede gewesen. Bei dieser Annahme und etwa der anderen, dass auch im weiteren Verlaufe des Gedankens *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν* noch der Name des Gebers genannt war, fällt jede Schwierigkeit weg. Dem Satze, dass der Neid dem Propheten das von Gott ihm geschenkte *πνεῦμα* misgönne, tritt der andre gegenüber, dass Gott noch grössere Gnadengabe schenke. Damit ist der Gedanke ausgesprochen, dass der Neidische durch sein *φθονεῖν* nichts erreicht, dagegen der Beneidete nur um so reicheren Besitz erhält. Ein ähnlicher Gedanke findet sich Test. Sim. 3: *πάντοτε (ὁ φθόνος) ὑποβάλλει ἀνελεῖν τὸν φθονούμενον. καὶ ὁ μὲν φθονούμενος πάντοτε ἀνθεῖ, ὁ δὲ φθονῶν μαραίνεται.* Dass Jakobus auch diese Stelle mit in Erinnerung gehabt haben mag, wird dadurch wahrscheinlich, dass der in v. 7 ausgesprochene Gedanke von der Flucht des Teufels auch in Test. Sim. 3 seine Parallele hat[1]). Indes ist dort nicht von Neid auf Geistesbesitz die Rede. Das führt auf die Situation Num. 11, 24—29, wo berichtet wird, Eldad und Modad seien, obwohl im Lager zurückgeblieben, ebenso wie die 70 vor die Stiftshütte versammelten Ältesten, vom Geiste erfüllt worden; als dieses dem Mose angezeigt sei, habe ihnen Josua den Geist misgönnt und Mose gebeten, den Begeisterten das *προφητεύειν* zu wehren; Mose habe aber geantwortet: *μὴ ζηλοῖς σὺ ἐμέ; καὶ τίς δῴη πάντα τὸν λαὸν κυρίου προφήτας, ὅταν δῷ κύριος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτούς;* Ergiebt sich schon hieraus, dass aus dieser Geschichte das eigentümliche Zitat des Jakobus Licht bekommt, so wird das noch deutlicher, wenn man die reiche Ausgestaltung dieses Ereignisses in der jüdischen Tradition verfolgt. Im Midrasch Bemidbar r. par. 15[2]) findet sich unter R. Tanchumas Namen die weitere Ausdeutung dieser Geschichte. Danach wird betont, dass Eldad und Modad ein grösseres Mass von Gnade erlangt

1) Vgl. S. 119, not. 4. 2) Wünsche bibl. rabb. S. 408 f.

hätten als die siebzig Ältesten. Vier Vorzüge werden aufgeführt: 1) Die Ältesten prophezeiten nur die nächsten Ereignisse, Eldad und Modad dagegen das, was sich nach vierzig Jahren ereignen wird; 2) Die 70 wurden nicht ausdrücklich mit Namen genannt; 3) Die Weissagungsgabe der 70 hörte auf, weil sie nur von Mose stammte; die von Eldad und Modad rührte von Gott her und verblieb deshalb; 4) Die 70 kamen nicht ins gelobte Land, wohl dagegen Eldad und Modad. Hierin liegt in der That das vollständige Material zur Erklärung des Satzes: *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν*. Mit solcher reichen Gnadengabe trat Gott denen gegenüber, welche Eldad und Modad den göttlichen Geist nicht gönnten. — Veranlasst aber war Gott nach R. Tanchuma zu diesem Verhalten, weil die beiden Beneideten demütig waren: „Eldad und Modad waren dort und sie hielten sich für klein, indem sie dachten: Wir sind nicht würdig unter der Zahl der Alten zu sein; und weil sie so klein von sich dachten, erhielten sie vier Vorzüge vor den Alten“. Ganz dieselbe Motivierung bietet Jakobus, indem er mit *διὸ λέγει* unmittelbar Prov. 3, 34 anschliesst: „Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen giebt er Gnade“. Es ist das ein so überraschendes Zusammentreffen der Gedanken, dass es nicht zufällig sein kann.

Alles Bisherige wird noch bestätigt dadurch, dass in der dem Jakobusbrief vielfach verwandten Schrift „Hirt des Hermas“ eine Schrift *Ἐλδὰτ καὶ Μωδάτ* mit folgenden Worten zitiert wird: *ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰτ καὶ Μωδάτ, τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ* [1]). Daraus ergiebt sich, dass bereits eine alte Schrift existierte, welche jene Num. 11 nur flüchtig erwähnten Personen zum eigentlichen Inhalt hatte. Dort wird aller Wahrscheinlichkeit nach auch jenes von Jakobus zitierte Wort gestanden haben. Immerhin erwähnenswert ist, dass sich jenes Hermas-Zitat nahe berührt mit Jac. 4, 8: *ἐγγίσατε τῷ θεῷ, καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν*, also mit einer Stelle, die sich unmittelbar an das wahrscheinlich aus Eldad und Modad stammende Zitat anschliesst. In gleiche Richtung führt uns das 1 Clem. 23, 3 f. als *γραφή*, 2 Clem. 11, 2—4

---

1) Visio II, 3, 4.

als *προφητικὸς λόγος* aufbewahrte apokryphische Fragment[1]), das Lightfoot ebenfalls als aus Eldad und Modad genommen ansieht. Mit diesem Zitate berührt sich Jakobus in Ausdruck und Gedanken vielfach[2]). Vor allem ist bemerkenswert, dass die Anfangsworte: *ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι*, sehr charakteristisch zusammenklingen mit Jac. 4, 8f.: *δίψυχοι, ταλαιπωρήσατε.* Den bei Jakobus zweimal auftretenden (1, 8. 4, 8) Begriff *δίψυχος* habe ich in keinem andern früheren Schriftstück gefunden als in jenem namenlosen Apokryphum bei Clemens. Stammt dasselbe wirklich aus Eldad und Modad, so verstärkt das in hohem Masse die Vermutung, dass auch Jac. 4, 5f. daher rührt[3]).

Das Zitat aus Prov. 3, 34, das sich unmittelbar an das vorangehende Zitat anschliesst, weicht nur darin von LXX ab, dass *ὁ θεός* statt *κύριος* steht. Der Gedanke dieser Stelle gehört zu denjenigen, die in unserer Litteratur besonders häufig ausgesprochen werden[4]). Hier dient er dazu, zu erklären, dass

---

1) *ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ καρδίᾳ, οἱ λέγοντες· ταῦτα πάλαι ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν. ἀνόητοι, συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ, λάβετε ἄμπελον. πρῶτον μὲν φυλλοροεῖ, εἶτα βλαστὸς γίνεται, μετὰ ταῦτα ὄμφαξ, εἶτα σταφυλὴ παρεστηκυῖα. οὕτως καὶ ὁ λαός μου ἀκαταστασίας καὶ θλίψεις ἔσχεν, εἶτα ἀπολήψεται τὰ ἀγαθά.*

2) Vgl. 1, 8: *δίψυχος*; 3, 16: *ἀκαταστασία*; 5, 7.

3) 1 Clem. 46, 2 findet sich das anonyme Zitat: *κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.* Diese Worte erinnern an den Aufruhr des Korah Num. 16; vgl. besonders v. 3: *πᾶσα ἡ συναγωγὴ πάντες ἅγιοι*; v. 5: *ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ τοὺς ἁγίους*; v. 16. 26. Auch das Zitat 2 Clem. 11, 4 redet von *ἀκαταστασίαν*. Somit liegt die Vermutung nahe genug, dass auch hier Worte aus Eldad und Modad vorliegen, die in der Wüste prophezeiten. Auch Hermas Vis. III, 6. Sim. VIII, 8 und sonst scheint auf diese Stelle anzuspielen. — 1 Clem. 17, 6 bietet als namenloses Zitat ein Wort des Mose: *ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας.* Hilgenfeld vermutet, es stamme aus dem verloren gegangenen Schluss der Assumptio Mosis. Das ist möglich. Ebensogut aber könnte Mose dieses Wort dem Eldad und Modad gegenüber ausgesprochen haben, die ja in Gegensatz zu Mose die Verheissung erhielten, mit ins gelobte Land zu kommen. Zu beachten ist, dass sich mit jenem Zitat Jac. 4, 14: *ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη*, charakteristisch berührt.

4) Prov. 18, 12. 29, 23. Ps. 101, 18. Sir. 10, 7. 9. 12. 18. 15, 8. Ps. Sal. 5, 14. Aristeas 59, 4 ff. 60, 5 f.

mit der Handlungsweise Gottes gegenüber den beneideten Geistesmenschen der Grundsatz stimme, dass er den Hoffärtigen widerstehe, den Demütigen aber Gnade gebe.

4, 7 Auf Grund davon ermahnt Jakobus, sich vor Gott zu demütigen und dem Teufel, von dem die *πνεύματα τῆς πλάνης* ausgehen, zu widerstehen. Dann wird er, wie das bereits in den zu v. 5 zitierten Stellen Test. Sim. 3. Isasch. 4. 7. Dan 5[1]) ausgesprochen war, von ihnen fliehen.

4, 8 Dem Widerstande gegen den Teufel folgt das Hinzunahen zu Gott, ganz wie es Test. Dan 7 ausgedrückt ist: *προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν πνευμάτων αὐτοῦ. ἐγγίζετε δὲ τῷ θεῷ* [2]). Gott aber naht den ihm Nahenden [3]), wie das in den oben erörterten Stellen der Testamente der zwölf Patriarchen ausgeführt ist. Der Ausdruck erinnert an Zach. 1, 3: *ἐπιστρέψατε πρὸς μέ, καὶ ἐπιστραφήσομαι πρὸς ὑμᾶς;* mehr noch an Philo, de migratione Abr. 11, Mang. I, 445: *οὗτος ὁ ὅρος ἐστὶν τοῦ μεγάλου, τὸ τῷ θεῷ συνεγγίζειν ἢ ᾧ ὁ θεὸς συνεγγίζει.* Der Gedanke an das Nahen zu Gott hat den Verfasser offenbar auf die Vorstellung von dem Erscheinen vor Gott im Tempel gebracht. Daraus erklärt sich der Ausdruck der folgenden Sätze: *καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας.* Auf die Frage Ps. 23, 3: *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου, καὶ τίς στήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ*, erfolgt die Antwort: *ἀθῷος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ.* Das *ἁγνίσατε* erinnert zudem an die Vorschrift Ex. 19, 10: *εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν· Καταβὰς διαμάρτυραι τῷ λαῷ καὶ ἅγνισον αὐτούς.* Die Bezeichnung der Leser als Sünder ist die allgemeine Charakteristik derjenigen, welche das Gesetz Gottes übertreten haben und daher summarische Benennung der Weltmenschen in der Zeit vor dem Gerichte [4]). Als *δίψυχοι* werden sie bezeichnet, sofern sie trotz ihrer sinnlichen Gelüste

1) Desgleichen Napht. 8: *ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* Asser 3; vgl. auch Tobit 6, 17.

2) Zum Ausdruck vgl. Ps. 31, 9. 148, 14. Jes. 29, 13. Judith 8. 27.

3) Deut. 4, 7. Ps. 144, 18.

4) Vgl. Hen. 1, 8 5, 6. 38, 1. 45, 2. 94, 11. 95, 2. 96, 1 etc.

noch eine Beziehung zu Gott suchen [1]). Wo Gott im Herzen seine Wohnung aufgeschlagen hat, da hat es mit dem doppelseitigen Wesen ein Ende [2]).

4, 9 Die Forderung, Busse zu thun, wird jetzt in Wendungen erhoben, welche deutlich machen, dass die Leser aus dem Leben in den *ἡδοναῖς* in das Gegenteil davon übergehen sollen. Diese Beziehung wird besonders deutlich, wenn gefordert wird, dass sich ihr Lachen [3]) in Trauer, ihre Freude in Niedergeschlagenheit [4]) verwandeln solle. Für die Aufforderung zum *ταλαιπωρεῖν* [5]), *πενθεῖν*, *κλαίειν* bieten wohl Jer. 4, 13f. 9, 18f. Joel 1, 10 ff. Micha 2, 4. Zach. 11, 2 f. die Vorbilder.

4, 10 Zusammengefasst wird die ganze Ermahnung zur Busse in die kurze Mahnung, dass sie sich vor Gott erniedrigen sollen, damit er sie erhöhe. In diesem Zusammenhange zunächst veranlasst durch das Zitat v. 6 ist sie in allen ihren Teilen hervorgegangen aus viel wiederholten Sentenzen in der vorangehenden Litteratur. Für die Ermahnung zur Selbsterniedrigung findet sich die Parallele Sir. 3, 18: *ὅσῳ μέγας εἶ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτὸν καὶ ἔναντι κυρίου εὑρήσεις χάριν* [6]), für die Verheissung der Erhöhung u. a. Ez. 21, 26: *ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλόν, καὶ ὕψωσας τὸ ταπεινόν* [7]).

4, 11 Jakobus war in v. 1 auf die *πόλεμοι* und *μάχαι* unter den

1) 4, 3.

2) Test. Asser 3. Benj. 6. Philo, de sacrificiis Abelis et Caini 5, Mang. I, 167: *δύο γὰρ ἡμῶν ἑκάστῳ συνοικοῦσι γυναῖκες, ἐχθραὶ καὶ δυσμενεῖς ἀλλήλαις, τῶν ζηλοτυπίας τὸν ψυχικὸν οἶκον ἀναπιμπλᾶσαι φιλονεικιῶν. τούτων τὴν μὲν ἑτέραν ἀγαπῶμεν, χειροήθη καὶ τιθασσὸν καὶ φιλτάτην καὶ οἰκειοτάτην αὐτοῖς νομίζοντες, καλεῖται δὲ ἡδονή· τὴν δὲ ἑτέραν ἐχθραίνομεν, ἀτίθασσον, ἀνήμερον, ἐξηγριωμένην, πολεμιωτάτην ἡγούμενοι, ὄνομα δὲ καὶ ταύτης ἐστὶ ἀρετή.* Vgl. ausserdem die Bemerkungen zu 1, 8.

3) Zu *γέλως* vgl. Sir. 27, 13.

4) Zum Ausdruck vgl. Sap. 17, 4.

5) 2 Macc. 4, 47. 6, 9. 3 Macc. 4, 12. Sap. 3, 11. 13, 10. Sib. 5, 75 und sonst oft in LXX.

6) Sir. 2, 17.

7) Job 5, 11. Ez. 17, 24. Test. Jos. 18: *ἐὰν πορευθῆτε ἐν ταῖς ἐντολαῖς κυρίου, ὑψώσει ὑμᾶς.* Pirke Aboth: „Wer sich mit der Thora beschäftigt, der wird erhöhet werden“.

Lesern zu sprechen gekommen, um dann nur die Motive davon aufzudecken und dieser wegen einen ernstlichen Bussruf zu erheben. So begreift es sich, dass er v. 11 noch einmal auf die Feindseligkeiten selbst zu sprechen kommt. Die, welche er als *ἀδελφοί* bezeichnet, lästern wider einander, wie das Ps. 49, 20 beschrieben ist: *καθήμενος κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις, καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον* [1]). Das so oft erhobene Verbot des Lästerns wider den Nächsten verschärft Jakobus durch die Wendung, dass, wer den Bruder lästere oder richte, das Gesetz lästere und richte. Das *κρίνειν* neben *καταλαλεῖν* weist nicht auf die Voraussetzung des letzteren hin, sondern ist vielmehr dessen Steigerung, das offizielle Verurteilen. Beides wird Lev. 19, 15—18 im Gesetze verboten. Thut man es doch, ja mit der Miene des Berechtigten, so fällt man damit ein Urteil der Lästerung über das Gesetz selbst, das solche Gebote aufgestellt hat. Ganz besonders wird der hier ausgesprochene Gedanke im Test. Gad ausgeführt: Der Hass und das daraus folgende *καταλαλεῖν* ist in besonderem Masse eine Auflehnung wider den göttlichen *νόμος* und eine Sünde wider Gott selbst [2]); der Lästernde, der aus Kleinem Grosses macht, aus Licht Finsternis, aus Süssem Bitteres (c. 5), verbündet sich geradezu mit dem Satan zum Verderben des Menschen, im Gegensatze zu dem Gesetze Gottes, das *εἰς σωτηρίαν ἀνθρώπων* abzielt. So stellt er sich geradezu als Verlästerer des Gesetzes selber hin, und man versteht es, wie dieser Gedanke sich in der späteren Litteratur bis dahin steigert, dass es heisst: „Der Mensch, welcher verleumdet, leugnet zuletzt auch Gott, wie es heisst Ps. 11, 5: die da sprechen: Mit unsrer Zunge siegen wir, unsre Lippen stehen uns bei; wer überwältigt uns“ [3]), und wie man den Aussatz als Strafe der Lästerung ansah [4]). Die ganze Grösse des Frevels des Verleumders wird aber erst

1) Desgleichen Ps. 100, 5. 118, 23. Job 19, 3. Prov. 20, 16. Sap. 1, 11. Test. Gad 3: *καταλαλιὰν ἀσπάζεται;* c. 5: *οὐ καταλαλεῖ ἀνδρός.*

2) c. 4: *φυλάξασθε ἀπὸ τοῦ μίσους, ὅτι εἰς αὐτὸν τὸν κύριον ἀνομίαν ποιεῖ. οὐ γὰρ θέλει ἀκούειν λόγων ἐντολῶν αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ πλησίον καὶ εἰς τὸν θεὸν ἁμαρτάνει*

3) Midr. Debarim r. par. 6 bei Wünsche bibl. rabb. S. 83.

4) Ebenda S. 80.

offenbar, wenn man beachtet, wie der, welcher sich gegen das Gesetz Gottes erhoben hat und ihm ein anderes Gesetz gegenüberstellt, heraustritt aus der Stellung des Menschen, der das Gesetz zu erfüllen hat, und hineintritt in die des Richters. Bei *κριτής* ist an den Richter *κατ' ἐξοχήν* zu denken, wie das dem Juden selbstverständlich war. Daraus erklärt sich auch der nicht scharfe Gegensatz von *ποιητὴς νόμου* und *κριτής*, dessen zweites Glied dann in v. 12 genauer bestimmt wird als *ὁ νομοθέτης καὶ κριτής*. Eine Differenz zwischen diesen beiden Begriffen, wie eine solche z. B. in den Heraklitischen Briefen VII, 3 hervorgehoben wird: *οὐκ ἴσασιν Ἐφέσιοι ὅτι ἕτερος δικαστὴς νομοθέτου*, existiert bei Jakobus nicht. Die ganze himmlische Majestät Gottes tritt mit der Nennung dieser beiden Titel ins Bewusstsein: Gott kann das Wort des Segens und Fluches, das er mit seinem Gesetze verbunden hat [1]), zur That und Wahrheit machen [2]). Wie kann es dem Menschen einkommen, sich gegen diesen Gott zu erheben, vor dem ein Abraham bekennt: *νῦν ἠρξάμην λαλῆσαι πρὸς τὸν κύριον, ἐγὼ δέ εἰμι γῆ καὶ σποδός* [3]), und der *νομοθέτης* Mose: *τίς εἰμι ἐγώ . . . ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας* [4]). — 4, 12

Diese Erinnerung an die Hinfälligkeit des menschlichen Wesens giebt Jakobus den Anlass, nach einer anderen Seite die Selbstüberhebung seiner Leser zu geisseln. Die Rede wird aggressiver, wie schon das *ἄγε*, das sich 5, 1 wiederholt [5]), zeigt. Er ruft die heran, welche über die Zeit und ihr Leben disponieren, als ob es in ihrer Hand wäre. In der anschaulichen Art seiner Darstellung lässt Jakobus sie aussprechen, wie sie heute oder morgen eine Handelsreise in irgend eine Stadt unternehmen und dort ein Jahr lang Geschäfte machen und gewinnen wollen. Die Pläne erscheinen in sehr wirkungsvoller Steigerung vorgetragen, um dann in v. 14 durch einen scharfen Kontrast, der eine regelrechte Durchführung der Periode verhindert, abge- — 4, 13; 4, 14

1) Ex. 20, 5 f.

2) Aristeas 55, 23 f.: *τὰς ἐπινοίας ὁ θεὸς δέδωκε τοῖς νομοθετήσασι πρὸς τὸ σώζεσθαι τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων.* Zu *ἀπολέσαι* vgl. Test. Abr. 88, 26. 90, 7. 10. 19 etc.

3) Gen. 18, 27.

4) Ex. 3, 11 und Apocryphum bei 1 Clem. 17, 6.

5) Jes. 43, 6.

brochen zu werden: *οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον.* Am nächsten berührt sich mit diesem begreiflicherweise oft ausgesprochenen Gedanken Prov. 27, 1: *μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον, οὐ γὰρ γινώσκεις τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα,* und Phokylides 116 f.:

οὐδεὶς γινώσκει τί μεταύριον ἢ τί μεθ᾽ ὥραν.
ἄσκοπός ἐστι βροτῶν κάματος, τὸ δὲ μέλλον ἄδηλον.

Auch die Vergleichung des menschlichen Lebens mit einem eine kleine Zeit erscheinenden und dann verschwindenden Rauche ist nicht neu. In LXX kommt freilich *ἀτμίς* in solchem Zusammenhange nicht vor [1]). Dagegen hat das zu v. 12 zitierte apokryphische Fragment aus 1 Clem. 17, 6 *ἀτμίς* in ganz ähnlichem Gedankenzusammenhange wie hier. Andererseits ist dem Sinne nach nahe verwandt Ps. 67, 3. 101, 4. Sap. 2, 4: *παρελεύσεται ὁ βίος ἡμῶν ὡς ἴχνη νεφέλης, καὶ ὡς ὁμίχλη διασκεδασθήσεται διωχθεῖσα ὑπὸ ἀκτίνων ἡλίου καὶ ὑπὸ θερμότητος αὐτοῦ βαρυνθεῖσα* [2]).

4, 15 Die Ausführung über die Vergänglichkeit des Lebens hat den Gedanken aus v. 13 in den Hintergrund treten lassen. Mit v. 15 wird er wieder aufgenommen: „Anstatt zu sagen, wenn der Herr will, werden wir leben und dies oder jenes thun". Nicht von dem eigenen Entscheid, sondern von Gottes Willen hängt Leben und Wirken ab. So ist es schon Ps. 36, 3—5 ausgesprochen. Ganz den gleichen Spruch wie bei Jakobus finden wir in der rabbinischen Litteratur: „Wenn du etwas thun willst, sage: So es Gottes Wille und Rat ist. Anders wird dir niemals dein Werk gelingen" [3]).

4, 16 An Stelle solch demütiger Rede rühmen sie sich in ihren Prahlereien über das, was sie zu leisten vorhaben [4]). Der Ausdruck *καυχᾶσθε* ist offenbar ein Nachklang aus der Stelle Prov.

---

1) Dagegen Theodotion Ps. 61, 9. 143, 5 und Aquila Koh. 12, 8: *ἀτμὸς ἀτμίδων.*

2) Vgl. noch Sir. 10, 10 und besonders 11, 16 f.

3) J. Drusius, Apophthegmata Ebraeorum ac Arabum im Anhange zu Fabricius, de vita et morte Mosis 1714. S. 332. Weitere Parallelen bei Schoettgen, Horae hebr. zu Jac. 4, 15.

4) Zu *ἀλαζονεία* Sap. 2, 16. 5, 8. 2 Macc. 9, 8. 4 Macc. 1, 26. Test. Dan 1. Joseph. 17: *οὐχ ὕψωσα ἐμαυτὸν ἐν αὐτοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ διὰ τὴν κοσμικὴν δόξαν μου, ἀλλ᾽ ἤμην ἐν αὐτοῖς ὡς εἷς τῶν ἐλαχίστων.*

27, 1, deren Einwirkung schon in v. 14 zu spüren war. In Gegensatz zu der v. 11 f. gerügten Überhebung gegen Gott und sein Gesetz könnte die hier beschriebene Prahlerei, die sich ja nicht geradezu gegen ein formuliertes Gebot wendet, als unschuldig erscheinen. Allein dem tritt Jakobus mit dem Bescheide entgegen: *πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν.*

4, 17 Abgeschlossen wird diese Ausführung durch den Satz: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν,* der offenbar irgend einem Zusammenhange entnommen ist. Denn ein enger Anschluss an den im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedanken ist nicht eben vorhanden, da dort ja gerade von einem *καλὸν ποιεῖν* im nächsten Sinne nicht die Rede war. Woher indes dieses Wort stammt, habe ich nicht ausfindig machen können [1]).

5, 1 An die zwei Beispiele von *ἀλαζονεία,* die 4, 11 f. und 4, 13—17 zur Besprechung gekommen sind, schliesst sich 5, 1—6 steigernd ein drittes. Mit dem zweiten hat es nicht bloss das Äusserliche gemein, dass es durch *ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι* ganz analog zu 4, 13: *ἄγε νῦν οἱ λέγοντες,* eingeleitet wird, sondern dass es sich dabei auch um Leute ähnlicher Art handelt. Zu denen, welche ohne Empfindung für die Vergänglichkeit alles Irdischen ihre Pläne machen, die auf Gewinn abzielen, treten die, welche sich Reichtum aufgehäuft haben (5, 3: *ἐθησαυρίσατε*) und nun aus ihrem stolzen Vertrauen auf den Besitz unbarmherzig herausgescheucht werden. Die Reichen, welche in Herrlichkeit und Freuden leben [2]), werden aufgefordert, zu weinen und zu heulen [3]) über die sie ins Elend stürzenden Ereignisse, die ihnen bevorstehen [4]). Das Wehklagen der Sünder am Tage des Gerichtes ist ein oft ausgesprochener Gedanke [5]), der be-

---

1) Zum Gedanken vgl. Weber S. 223.

2) Vgl. die charakteristische Beschreibung Sap. 2, 6—9; überhaupt bietet Sap. 2 viele bedeutsame Parallelen zu Jac. 5.

3) Jes. 15, 3: *ὀλολύζετε μετὰ κλαυθμοῦ.*

4) Zu *ταλαιπωρίαι* vgl. die Bemerkungen zu 4, 9 und Ps. 139, 11: *πεσοῦνται ἐπ᾽ αὐτοὺς ἄνθρακες πυρὸς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ καταβαλεῖς αὐτούς. ἐν ταλαιπωρίαις οὐ μὴ ὑποστῶσιν.* Jer. 28, 35.

5) Judith 16, 17. Test. Juda 25: *οἱ δὲ ἀσεβεῖς πενθήσουσι καὶ ἁμαρτωλοὶ κλαύσονται.*

sonders in den Strafreden des Buches Henoch variiert wird, deren nahe Verwandtschaft mit Jakobus schon bei 2, 1—13 herausgestellt ist [1]).

5, 2 In lebendiger Weise versetzt sich Jakobus in die vor der Thür stehenden Tage des Gerichts (5, 9), wo die ganze Herrlichkeit des Reichtums ein Ende hat. Neben einander gestellt wird *ὁ πλοῦτος ὑμῶν*, *τὰ ἱμάτια ὑμῶν* und *ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος*. Schon diese Zusammenstellung macht es wahrscheinlich, dass unter *πλοῦτος* hier nicht alle Arten des Besitzes zusammengefasst sind. Das dazu gehörige Verb *σέσηπεν*, obwohl unter Umständen auch von Purpur und Marmor gebraucht [2]), legt nahe, an solches zu denken, was verfault wie Fleisch und Früchte [3]). So ist auch Ps. 36, 3: *ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς*, und Jes. 60, 16: *θηλάσεις γάλα ἐθνῶν καὶ πλοῦτον βασιλέων φάγεσαι*, von Reichtum im Sinne von Lebensmitteln die Rede. Dann wird man aber hier in erster Linie an Getreidehändler zu denken haben, worauf ja auch v. 4 ausdrücklich hinweist. Die Illustration dazu bietet Hen. 97, 8—10: „Wehe euch, die ihr Silber und Gold erwerbt und saget: Wir sind reich geworden und haben Schätze und besitzen alles, was wir wünschen; und nun wollen wir ausführen, was wir denken, denn Silber haben wir zusammengebracht, und unsre Vorratshäuser sind gefüllt, und wie vieles Wasser sind, die unsre Häuser bestellen [4]). Und wie Wasser wird zerrinnen eure Lüge, denn der Reichtum wird euch nicht bleiben, sondern plötzlich wird er von euch aufsteigen, weil ihr alles mit Unrecht erworben habt, und ihr selbst werdet der grossen Verdammnis anheimgegeben“. An Stelle der Vorstellung von dem Verfaulen des Getreides scheint hier die vom Verbrennen vorzuliegen, wenn nicht, wie Dillmann vermutet, der Text verderbt ist [5]). —

---

1) Hen. 96, 2: „Sie werden seufzen euretwegen und weinen wie die Waldgeister“. Vgl. auch die immer wiederkehrenden Weherufe über die Reichen, deren Gericht nun naht: Hen. 94, 6. 8. 95, 4. 5. 6. 7. 96, 4. 5 6. 7. 8. 97, 7. 8. 98, 9. 11. 12. 13. 14. 15. 99, 1. 2. 11. 12. 13. 14. 15 100, 7. 8. 9. 103, 5. 9.

2) Epist. Jer. 72. 3) Job 19, 20. Ez. 17, 9: *ὁ καρπὸς σαπήσεται.*

4) Wörtlich: *οἱ γεωργοὶ τῶν οἰκιῶν ἡμῶν.*

5) Charles (The book of Enoch 1893) erklärt die Wendung aus Prov. 23, 4f.

An zweiter Stelle stehen die Kleider, welche den Motten zum Frasse geworden sind. Zu dieser häufig vorkommenden Vorstellung vgl. Job 13, 28: *ὥσπερ ἱμάτιον σητόβρωτον* [1]. Von dem Stolzieren der Reichen in prächtigen Gewändern ist schon 2, 2 die Rede gewesen. Die vergängliche Pracht dieser Kleider wird auch Hen. 98, 2 gegeisselt: „Schmuck werdet ihr Männer euch anlegen mehr als ein Weib und Buntes mehr als eine Jungfrau; in Königswürde und Hoheit und Herrschermacht und in Silber und Gold und Purpur und Ehre und Speisen werden sie zerfliessen wie Wasser" [2].

5, 3 Vom Gold und Silber [3] gilt, dass es verrostet [4]. Dem Zusammenhange nach ist dieses natürlich zunächst eine Darstellung der Vergänglichkeit dieser Schätze [5]. Aber zugleich ist das Verrosten dessen, was der Reiche sich aufgehäuft hat, ein Zeugnis für seine Verdammungswürdigkeit, zu der nun die Rede übergeht. Dieser Gedankengang ist höchst wahrscheinlich veranlasst durch Sir. 29, 10 f.: *ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον, καὶ μὴ ἰωθήτω ὑπὸ τὸν λίθον εἰς ἀπώλειαν. θὲς τὸν θησαυρόν σου κατ' ἐντολὰς ὑψίστου καὶ λυσιτελήσει σοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον.* Auch in dieser Stelle ist der Rost des Silbers beides, Zeichen der Vergänglichkeit und der Unbarmherzigkeit gegen den Bruder. In diesem Sinn gilt es: *ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται* [6] — ein Zeugnis für sie, dass sie im Gerichte Gottes nicht werden gerechtfertigt werden und so dem ewigen Verderben verfallen. Einen nah verwandten Gedanken bietet Sir. 34, 5 f.: *ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται καὶ ὁ διώκων διαφθορὰν αὐτὸς πλησθήσεται. πολλοὶ ἐδόθησαν εἰς πτῶμα χάριν χρυσίου, καὶ ἐγενήθη ἡ ἀπώλεια*

---

1) Jes. 51, 8. Sir. 19, 3. 42, 1. 3. Sib. fragm. 3 (Friedl. 2), 26: *σητόβρωτα δέδορκε.*

2) Das entgegengesetzte Loos wird Hen. 62, 15 f. den Gerechten verheissen: „(Sie werden) angethan sein mit dem Kleide des Lebens . . . und eure Kleider werden nicht veralten, und eure Herrlichkeit wird nicht abnehmen vor dem Herrn der Geister".

3) Hen. 94, 7.

4) Zum Ausdruck vgl. Epist. Jer. 12. 24. Sir. 12, 10.

5) Test. Levi 13: *χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ πᾶσα κτῆσις ἀπολεῖται.*

6) Der gleiche Ausdruck Hen. 96, 4.

αὐτῶν κατὰ πρόσωπον αὐτῶν. Mit dieser Stelle hat, die unsrige das Gemeinsame, dass das Gold, dem der Reiche nachstrebt, ihn in seine Vergänglichkeit hineinzieht. Die *διαφθορά*, welche den Reichen erfüllt, wird bei Jakobus vorgestellt unter dem sehr kühnen Bilde, dass der Rost des Goldes des Reichen Fleisch fressen werde wie Feuer. Zum Verständnis dieses Bildes wird ausser auf Sir. 34, 5 auf die Vorstellungen verwiesen werden müssen, wonach das Fleisch der Sünder vom Feuer des Gerichtes verzehrt wird [1]). Dieses Feuers wird an anderem Orte gedacht, sofern es alles Metall zum Schmelzen bringt [2]). Ob über einem derartigen Zwischengedanken sich die Vorstellung gebildet hat, dass der das Gold verzehrende Rost wie Feuer das Fleisch der Reichen verzehren werde? Oder soll man eine Textkorruption annehmen? — Begründet wird das in Aussicht gestellte Gericht noch durch die Thatsache: *ἐθαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* Der Satz wird in solcher Kürze angeführt, dass man erkennt, der Verfasser setze dabei bestimmte Gedankengänge voraus. Es sind die von der Sicherung vor dem Endgericht durch Aufspeichern von Schätzen im Himmel, d. h. Werken der Barmherzigkeit [3]). In den letzten Tagen [4]), wo sie sich vor dem nahen Gerichte schützen sollten, haben sie ganz unbekümmert darum nur an das Einsammeln vergänglicher Güter gedacht, die Sammlung jener himmlischen Schätze aber ganz vernachlässigt.

5, 4 Dass letzteres in der That der Gedanke des Jakobus ist, zeigt der Fortgang der Rede in v. 4. Anstatt den Armen Almosen zu geben und sich dadurch einen Schatz im Himmel zu erwerben, haben sie den Arbeitern, welche ihre Felder abgeerntet haben [5]), den Arbeitslohn vorenthalten. Dieses Verhalten ist bereits im Gesetz als eine besondere Unbarmherzigkeit scharf

1) Hen. 102, 1: „In jenen Tagen, wenn er schmerzhaftes Feuer auf euch bringt, wohin wollt ihr fliehen?" Judith 16, 17: *κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν* Jes. 66, 24. Zu dem Plural von *σάρξ* vgl. auch Ps. Sal. 4, 21. 2) Hen. 52, 6—9.

3) Vgl. ausser dem oben zitierten Sir. 29, 11 die Parallelen zu 2, 13.

4) Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. Ez. 38, 16. Dan. 2, 28. Hosea 3, 5.

5) Vgl. zu v. 2.

verboten [1]); desgleichen bei Sirach [2]), in der Moralpredigt des alten Tobit [3]) wie in der des Phokylides [4]). Schon Deut. 24, 15 schliesst sich an das Verbot die Warnung: *καὶ καταβοήσεται κατὰ σοῦ πρὸς κύριον καὶ ἔσται ἐν σοὶ ἁμαρτία.* Dieser Gedanke findet sich bei Jakobus in der Form, dass der Lohn selbst, welcher den Arbeitern vorenthalten ist [5]), zu Gott emporschreit. Der Ausdruck schliesst sich nahe an die Erzählung vom Schreien des Blutes Abels an [6]). Das dürfte um so weniger zufällig sein, als Sir. 31, 21 f. der, welcher dem Arbeiter den Lohn vorenthält, *ἄνθρωπος αἱμάτων* heisst, ein *φονεύων τὸν πλησίον* und *ἐκχέων αἷμα.* Das Geschrei aber des Lohnes kommt von der Wohnung der Reichen her [7]), dem entsprechend, dass Lev. 19, 13. Tob. 4, 14 die Vorstellung zum Ausdruck kommt, der den Arbeitern nicht ausgezahlte Lohn übernachte [8]) bei den Reichen. Mit einem Wechsel im Bilde betont Jakobus dann, dass dieses Rufen zu Gott nicht vergeblich gewesen sei: „Die Rufe der Erntenden [9]) sind gekommen in die Ohren des Herrn Zebaoth“. Der Ausdruck für die Erhörung des Gebets schliesst sich eng an Ps. 17, 7: *ἡ κραυγή μου ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσελεύσεται εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ,* und Jes. 5, 9: *ἠκούσθη εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαώθ,* an. Dass Gott als *κύριος σαβαώθ* [10]) bezeichnet wird, hat den Grund darin, dass die himmlischen Heerscharen Überbringer der Gebete an Gott und Vollstrecker seiner Strafbefehle sind. Für ersteres bietet Hen. 9. 99, 3. Tob. 12, 12 die Illustration, für letzteres Hen. 10. Tob. 12, 15 ff. Test. Lev. 3 und besonders 3 Macc. 6, 17 ff.: *οἱ Ἰου-*

---

1) Lev. 19, 13: *οὐ μὴ κοιμηθήσεται ὁ μισθὸς τοῦ μισθωτοῦ παρὰ σοὶ ἕως πρωΐ.* Deut. 24, 15: *αὐθημερὸν ἀποδώσεις τὸν μισθὸν αὐτοῦ, οὐκ ἐπιδύσεται ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτῷ.*

2) 31, 22: *ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου.*

3) 4, 14: *μισθὸς παντὸς ἀνθρώπου ὃς ἐὰν ἐργάσηται παρὰ σοὶ μὴ αὐλισθήτω, ἀλλ' ἀπόδος αὐτῷ παραυτίκα.*

4) 19: *μισθὸν μοχθήσαντι δίδου· μὴ θλῖβε πένητα.*

5) Zu *ἀποστερεῖν* vgl. Sir. 4, 1. 29, 6. 31, 21 f. 4 Macc. 8, 21.

6) Gen. 4, 10: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς μὲ ἐκ τῆς γῆς.* Vgl. ferner Hen. 22, 5—7. 47, 1.

7) *ἀφ' ὑμῶν* ist mit *κράζει* zu verbinden.

8) *μισθὸς . . . παρὰ σοὶ μὴ αὐλισθήτω.*

9) Lev. 19, 9.

10) Jes. 1, 9. 24. 2, 12. 3, 1. 5, 7 und oft.

δαῖοι μέγα εἰς οὐρανὸν ἀνέκραξαν . . . . τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ[1]) *καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον, ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν*[2]).

5, 5 Neben den Vorwurf der Unbarmherzigkeit tritt der wegen Schlemmerei, zu der sie der auf ungerechte Weise erworbene Besitz verführt hat: „Ihr habt geschwelgt auf der Erde und geprasst; ihr habt eure Herzen genährt“[3]). Ganz das Gleiche wird bei Henoch von den Reichen ausgesagt, die dem Gerichte verfallen sind. 63, 10: „Unsere Seele ist voll von ungerechter Habe“, entspricht der dritten Aussage; den beiden ersten 98, 11: „Woher habt ihr gut Essen und Trinken und Sattwerden? Von all dem Guten, das unser Herr der Höchste im Überfluss auf die Erde gethan hat“; 102, 9: „Ich sage euch, ihr Sünder, euch genügt es zu essen und zu trinken und Menschen nackt auszuziehen und zu rauben und zu sündigen und Vermögen zu erwerben“. Sie thun das *ἐπὶ τῆς γῆς*, ohne sich zu bekümmern um das, was im Himmel geschieht, wohin die Klagen der von ihnen Vergewaltigten gedrungen sind. Dort wird keines von ihren bösen Werken verdeckt, sondern jede Sünde täglich vor Gott aufgeschrieben bis zum Tage des grossen Gerichtes[4]). Dieses aber steht unmittelbar bevor, sodass Jakobus geradezu sagen kann, ihr Prassen finde statt *ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς*. Das ist eine ständige Bezeichnung für den Tag des Gerichts, an dem das grosse Blutvergiessen stattfindet, wo den Sündern die Hälse abgeschnitten werden von den Engeln und den Gerechten[5]).

---

1) *παντοκράτωρ* = צבאות 2 Sam. 5, 10.

2) Vgl. ähnliche Rachegebete gegen die Reichen Hen. 97, 3. 5. 99, 3. 104, 3.

3) Zu *τρυφᾶν* Sir. 11, 25. 14, 4. 16. 18, 31. 37, 29; *σπαταλᾶν* Sir. 21, 15. 27, 13.

4) Hen. 98, 6—8. Vgl. die Bemerkungen zu 2, 12.

5) Jes. 34, 2. 6. Jer. 12, 3. Ez. 21, 15. Die griech. Fragmente des Henoch bei Dillmann S. 85: *καὶ ἀπὸ ἡμέρας καιροῦ σφαγῆς;* S. 86: *μέχρι καιροῦ σφαγῆς τῶν υἱῶν ὑμῶν;* dsgl. der neuentdeckte griechische Text zu 16, 1: *ἀπὸ ἡμέρας σφαγῆς*. Diese Stellen beziehen sich auf die Giganten, die Söhne der Engel. Direkt dagegen auf die Reichen Hen. 94, 8f.: „Wehe euch, ihr Reichen, ... ihr seid bereit geworden für den Tag

Der Gedanke an den Tag des Gerichts, wo die Sünde der Reichen mit Blut gesühnt werden soll, lenkt die Gedanken des Jakobus auf das letzte, schlimmste Vergehen, die Verurteilung und den Mord der Gerechten. Dass eben hierfür jene fürchterliche Endschlächterei die Strafe sein wird, ergiebt sich deutlich aus Hen. 99, 15 f.: „Wehe denen, welche Unrecht thun und der Gewaltthätigkeit helfen und ihren Nächsten töten bis auf den Tag des grossen Gerichts; dann wird er eure Herrlichkeit niederwerfen . . . . und den Geist seines Zornes erregen, dass er euch alle umbringe mit dem Schwert". Von der Ermordung des Gerechten redet auch Hen. 103, 15; vor allem aber Sap. 2, 20: *θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν*. Es berührt sich der Wortlaut und der ganze Zusammenhang dieser Stelle so nahe mit Jac. 5, dass sich Jakobus bewusst an diesen Abschnitt angelehnt haben muss. Der Singular *δίκαιος* (Sap. 2, 18) ist besonders charakteristisch, da in den Parallelen bei Henoch, wie auch bei Jakobus von v. 7 an der Plural steht. — Der ganze Frevel der Reichen wird nun noch hervorgehoben durch den letzten Zusatz: *οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν*. Widerstandslos hat der Gerechte geduldet. Dieser Zug stammt offenbar aus Jes. 53, 7: *καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα*. Dass Jakobus auf diesen Abschnitt vom *παῖς τοῦ κυρίου* [1]) kam, der von den Sündern mishandelt wurde, war einerseits durch den nahe verwandten Gedankengang Sap. 2, 10—20 [2]) gegeben, andererseits dadurch, dass gerade von diesem Gerechten ausgesagt wird, dass die Frevler ihm dasselbe gethan haben, was sie hernach *ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς* zu büssen haben [3]). Auch hier sind es ja die

5, 6

des Blutvergiessens und den Tag der Finsternis und den Tag des grossen Gerichts". 98, 12: „Wisset, dass ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet; die werden euch die Hälse abschneiden". 99, 6: „Wiederum schwöre ich euch, den Sündern, dass für einen Tag unaufhörlichen Blutvergiessens die Sünde bereitet ist". 100, 1—3. Vgl. auch die Beschreibung der grossen *σφαγή* Sib. 5, 377—380. Zum Ausdruck auch Ps. Sal. 8, 1.

1) Jes. 52, 13. 2) Vgl. v. 13: *παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει*.

3) Vgl. Jes. 53, 7: *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη*.

δαῖοι μέγα εἰς οὐρανὸν ἀνέκραξαν . . . . τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ [1]) *καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον, ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν* [2]).

5, 5 Neben den Vorwurf der Unbarmherzigkeit tritt der wegen Schlemmerei, zu der sie der auf ungerechte Weise erworbene Besitz verführt hat: „Ihr habt geschwelgt auf der Erde und geprasst; ihr habt eure Herzen genährt" [3]). Ganz das Gleiche wird bei Henoch von den Reichen ausgesagt, die dem Gerichte verfallen sind. 63, 10: „Unsere Seele ist voll von ungerechter Habe", entspricht der dritten Aussage; den beiden ersten 98, 11: „Woher habt ihr gut Essen und Trinken und Sattwerden? Von all dem Guten, das unser Herr der Höchste im Überfluss auf die Erde gethan hat"; 102, 9: „Ich sage euch, ihr Sünder, euch genügt es zu essen und zu trinken und Menschen nackt auszuziehen und zu rauben und zu sündigen und Vermögen zu erwerben". Sie thun das *ἐπὶ τῆς γῆς*, ohne sich zu bekümmern um das, was im Himmel geschieht, wohin die Klagen der von ihnen Vergewaltigten gedrungen sind. Dort wird keines von ihren bösen Werken verdeckt, sondern jede Sünde täglich vor Gott aufgeschrieben bis zum Tage des grossen Gerichtes [4]). Dieses aber steht unmittelbar bevor, sodass Jakobus geradezu sagen kann, ihr Prassen finde statt *ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς*. Das ist eine ständige Bezeichnung für den Tag des Gerichts, an dem das grosse Blutvergiessen stattfindet, wo den Sündern die Hälse abgeschnitten werden von den Engeln und den Gerechten [5]).

---

1) *παντοκράτωρ* = צבאות 2 Sam. 5, 10.

2) Vgl. ähnliche Rachegebete gegen die Reichen Hen. 97, 3. 5. 99, 3. 104, 3.

3) Zu *τρυφᾶν* Sir. 11, 25. 14, 4. 16. 18, 31. 37, 29; *σπαταλᾶν* Sir. 21, 15. 27, 13.

4) Hen. 98, 6—8. Vgl. die Bemerkungen zu 2, 12.

5) Jes. 34, 2. 6. Jer. 12, 3. Ez. 21, 15. Die griech. Fragmente des Henoch bei Dillmann S. 85: *καὶ ἀπὸ ἡμέρας καιροῦ σφαγῆς;* S. 86: *μέχρι καιροῦ σφαγῆς τῶν υἱῶν ὑμῶν;* dsgl. der neuentdeckte griechische Text zu 16, 1: *ἀπὸ ἡμέρας σφαγῆς*. Diese Stellen beziehen sich auf die Giganten, die Söhne der Engel. Direkt dagegen auf die Reichen Hen. 94, 8 f.: „Wehe euch, ihr Reichen, ... ihr seid bereit geworden für den Tag

Der Gedanke an den Tag des Gerichts, wo die Sünde der 5, 6 Reichen mit Blut gesühnt werden soll, lenkt die Gedanken des Jakobus auf das letzte, schlimmste Vergehen, die Verurteilung und den Mord der Gerechten. Dass eben hierfür jene fürchterliche Endschlächterei die Strafe sein wird, ergiebt sich deutlich aus Hen. 99, 15 f.: „Wehe denen, welche Unrecht thun und der Gewaltthätigkeit helfen und ihren Nächsten töten bis auf den Tag des grossen Gerichts; dann wird er eure Herrlichkeit niederwerfen . . . . und den Geist seines Zornes erregen, dass er euch alle umbringe mit dem Schwert". Von der Ermordung des Gerechten redet auch Hen. 103, 15; vor allem aber Sap. 2, 20: *θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν.* Es berührt sich der Wortlaut und der ganze Zusammenhang dieser Stelle so nahe mit Jac. 5, dass sich Jakobus bewusst an diesen Abschnitt angelehnt haben muss. Der Singular *δίκαιος* (Sap. 2, 18) ist besonders charakteristisch, da in den Parallelen bei Henoch, wie auch bei Jakobus von v. 7 an der Plural steht. — Der ganze Frevel der Reichen wird nun noch hervorgehoben durch den letzten Zusatz: *οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.* Widerstandslos hat der Gerechte geduldet. Dieser Zug stammt offenbar aus Jes. 53, 7: *καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα.* Dass Jakobus auf diesen Abschnitt vom *παῖς τοῦ κυρίου* [1]) kam, der von den Sündern mishandelt wurde, war einerseits durch den nahe verwandten Gedankengang Sap. 2, 10—20 [2]) gegeben, andererseits dadurch, dass gerade von diesem Gerechten ausgesagt wird, dass die Frevler ihm dasselbe gethan haben, was sie hernach *ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς* zu büssen haben [3]). Auch hier sind es ja die

des Blutvergiessens und den Tag der Finsternis und den Tag des grossen Gerichts". 98, 12: „Wisset, dass ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet; die werden euch die Hälse abschneiden". 99, 6: „Wiederum schwöre ich euch, den Sündern, dass für einen Tag unaufhörlichen Blutvergiessens die Sünde bereitet ist". 100, 1—3. Vgl. auch die Beschreibung der grossen *σφαγή* Sib. 5, 377—380. Zum Ausdruck auch Ps. Sal. 8, 1.

1) Jes. 52, 13. 2) Vgl. v. 13: *παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει.*

3) Vgl. Jes. 53, 7: *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.*

Reichen, welche den Mord auf dem Gewissen haben und denen dafür mit Gleichem vergolten wird [1]). — Dass das *φονεύειν* bei Jakobus nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern in dem Sinne, wie man es 4, 2 bei Annahme des korrumpierten Textes deutet, ist durch die Parallelen völlig ausgeschlossen [2]). Andererseits ist es offenbar, dass der Singular *δίκαιος* ebenso wie in Sap. 2, 10 ff. nicht von einer einzelnen Person, sondern generell zu verstehen ist. Das ist offenbar auch des Jakobus Auffassung vom *παῖς τοῦ κυρίου* Jes. 53, wie auch immer der Urtext geschichtlich gedeutet werden mag. Das Targum des Jonathan versteht bekanntlich den Abschnitt vom Messias, interpretiert aber alles, was sich auf Leiden des Messias beziehen würde, hinweg [3]), so dass der von Jakobus benützte v. 7 folgende Gestalt erhält: „Als er fürbat, wurde er erhört, und bevor er seinen Mund aufthat, wurde er angenommen. Die stärksten Völker wird er einem Schlachtlamme gleich dem Schlachten preisgeben.“ Diese widersinnige Exegese vertritt Jakobus nicht; er bezieht den Abschnitt überhaupt nicht auf den Messias, sondern in Analogie mit Jes. 44, 1 f. auf die frommen Israeliten.

5, 7 Die Erwähnung des geduldigen und sanftmütigen Leidens der Gerechten giebt nun Jakobus Anlass, in v. 7 die Leser zu gleicher Geduld und Sanftmut zu bewegen. Dieser hier nicht direkt ausgesprochene Zusammenhang kommt nachher in v. 10 f. geradezu zur Aussprache. In den beiden Abschnitten 4, 13—17 und 5, 1—6 war die Anrede *ἀδελφοί* fortgefallen; die dort angeredeten Leute haben sich des Brudertitels unwürdig gemacht. Über die Frage, ob unter diesen Juden oder Heiden zu verstehen seien, ist bereits zu 2, 7 gehandelt. Die Brüder nun werden aufgefordert, geduldig auszuharren bis zur Ankunft des Herrn, das heisst, wie immer im Briefe, Gottes. Was für eine Ankunft gemeint sei, ergiebt sich aus dem Zusammenhange von selbst; es ist die zur Erlösung und zum Gericht. Übrigens deutet die Kürze des Ausdrucks an, dass wir es hier mit einem festen terminus zu thun haben. Das ist in der That auch der

---

1) Jes. 53, 9: *καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.*

2) Vgl. übrigens die gleichen Vorstellungen Ps. 9, 29 f. 36, 32. Jes. 57, 1. 3) Weber S. 344 f.

Fall [1]). Die Mahnung an die Frommen, diesen Tag unter den Leiden geduldig zu erwarten, nimmt in den Schlusskapiteln des Henoch-Buches gegenüber den Weherufen über das Geschick der Reichen einen festen Platz ein [2]). — Die Ermahnung zum geduldigen Warten wird verstärkt durch den Hinweis auf das Verhalten des Landmanns. Vielleicht ist dieser Vergleich dadurch veranlasst, dass Jakobus vorher von den Armen als denen gesprochen hat, welche im Lohne der Reichen stehend den Landbau besorgen. Übrigens findet sich in unserer Litteratur der Vergleich mit dem Landmann häufig [3]). Es ist nun fraglich, wie *πρόϊμον καὶ ὄψιμον* zu deuten sei. Meistens versteht man es vom Herbst- und Frühjahrsregen. Allein in den Stellen der LXX, wo es diesen Sinn hat [4]), fehlt nie *ὑετός*, was an unserer Stelle von AKLP zugesetzt ist. Durch den Zusammenhang ist es nun ausgeschlossen, dass hier von dem Warten auf den Regen, ohne welchen es zu keiner erwünschten Ernte kommen kann, die Rede ist. Das *ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον* entspricht doch offenbar dem *ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου*. Also kann das Empfangene nur die Frucht selbst sein. Demgemäss haben denn auch א und Übersetzungen *καρπόν* ergänzt. *πρόϊμον* findet sich in LXX von der Frühfeige gebraucht [5]); hier kann es natürlich nur vom *καρπὸς τῆς γῆς* verstanden werden, also wohl von der Gersten- und von der Weizenernte.

Die wiederholte Mahnung, es in Geduld dem Landmann gleich zu thun, wird erweitert durch *στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν*. Wo der Fromme nicht geduldig hofft, da ist es ein 5, 8

---

1) Ap. Bar. 55, 6: et si ex exspectatione qua exspectas diem fortis, ita dissolutus es, quid cum progredieris ad adventum ejus. Test. Juda c. 22: *ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης*. Test. Abr. 92, 11: *μέχρι τῆς μεγάλης καὶ ἐνδόξου αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) *παρουσίας*; 92, 16: *ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ*. — *πάρειμι* vom Tage des Gerichts findet sich z. B. Deut. 32, 35. Joel 2, 1: *πάρεστιν ἡμέρα κυρίου*.

2) Hen. 96, 1. 3. 97, 1 ff. 102, 4 ff. 104, 4—6.

3) Sir. 6, 18: *ὡς ὁ ἀροτριῶν καὶ ὁ σπείρων πρόσελθε αὐτῇ* (sc. *τῇ σοφίᾳ*) *καὶ ἀνάμενε τοὺς ἀγαθοὺς καρποὺς αὐτῆς*. Näher steht Jac. 5, 7 der Gedanke in dem apokryphischen Fragmente 1 Clem. 23, 3 f. und 2 Clem. 11, 2—4.

4) Deut. 11, 14. Jer. 5, 24. Hosea 6, 3. Joel 2, 23. Zach. 10, 1.

5) Jer. 24, 2. Hosea 9, 10.

Zeichen seines schwachen Herzens. Demgemäss werden in dem apokryphischen Fragmente 1 Clem. 23, 3 die, welche keine feste Hoffnung haben, als *δίψυχοι* bezeichnet. Sir. 6, 36 wird von Gott ausgesagt: *στηριεῖ τὴν καρδίαν σου*, und Sir. 32, 17 f. das Verhalten eines in Hoffnung starken Herzens geschildert. Zu solcher Festigung des Herzens ist um so mehr Anlass vorhanden, als die Ankunft Gottes nahe ist. Mit dieser Äusserung tritt Jakobus in die Reihe der prophetischen und apokalyptischen Schriftsteller, speziell Henoch, 4 Esra, Apoc. Baruch, die das Eingreifen Gottes als nahe bevorstehend beschreiben [1]).

5, 9 Solche Geduld fester Herzen giebt eine fröhliche Stimmung. Im umgekehrten Falle tritt das ein, wogegen sich v. 9 wendet, das *στενάζειν κατ᾽ ἀλλήλων*, der Unmut, in dem man sich gegenseitig die Schuld zuschiebt an den traurigen Verhältnissen der Gegenwart [2]). Der Grund der Warnung *ἵνα μὴ κριθῆτε* ist auffallend: Sünde und Strafe scheint nicht in richtigem Verhältnis zu einander zu stehen. Allein dieser Eindruck schwindet, wenn man bemerkt, dass Jakobus wahrscheinlich einen bestimmten Fall im Auge hat, durch den sein Ausdruck bedingt ist. Es ist der des Leidens Hiobs, wo die Freunde gegen ihn seufzen und ihn anklagen. Die Folge davon ist, dass Gott ihnen ankündigt, er werde sie verurteilen, wenn Hiob nicht Fürbitte für sie einlege [3]). Dass Jakobus an dieses Gericht gedacht hat, wird besonders nahe gelegt durch den Hinweis auf Hiobs Leiden v. 11. Dass bei dem Richter an Gott zu denken ist und nicht an eine der Personen, die auch sonst als Richter vorgestellt werden, Abel [4]) oder der Menschensohn [5]), ist durch den Zusammenhang gegeben und entspricht der gewöhnlichen Vorstellung [6]). — Für

---

1) Joel 2, 1: *διότι πάρεστιν ἡμέρα κυρίου, ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα σκότους.* Test. Abr. 92, 18—20: *ὑπὸ τοῦ δεσπότου θεοῦ τῶν ἁπάντων κριθήσονται καὶ τότε λοιπὸν τῆς κρίσεως ἐκείνης τὸ τέλος ἐγγύς.* Zum Ausdruck *ἤγγικεν* vgl. Test. Abr. 95, 23: *ὅτι ἤγγικεν ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ μέλλεις ἐκ τοῦ σώματος ἐκδημεῖν.*

2) Vgl. für den Ausdruck Job 31, 38: *εἰ ἐπ᾽ ἐμοί ποτε ἡ γῆ ἐστέναξεν;* Thren. 1, 11: *καταστενάζειν.*

3) Job 42, 7—9. 4) Test. Abr. A. c. 13. B. c. 11.

5) Hen. 46. 62.

6) Hen. 1, 9. 62, 2. Ap. Bar. 82, 2. 83, 1 f. 4 Esra 9, 2 ff. Ps. Sal. 4, 18. Test. Abr. 92, 18 ff. Pirke Aboth 4, 29: „Der Herr ist Bildner,

das Bild: „Der Richter steht vor der Thür", ist nicht auf den ganz andersartigen Gedanken 4, 7 hinzuweisen, sondern auf Jes. 26, 20 f., wo dem Volke gesagt wird: *εἴσελθε εἰς τὰ ταμεῖά σου, ἀπόκλεισον τὴν θύραν σου,* da sich Gott aufmacht, Gericht zu halten. Der ganze Zusammenhang jener Stelle ist in den späteren apokalyptischen Schriften vielfach wieder aufgenommen, und so hat sich die auch sonst nachweisbare Vorstellung gebildet, dass der Richter bei seinem Erscheinen an die verschlossene Thür anklopfe. Daneben wird vielleicht die andere in der rabbinischen Litteratur sich findende Vorstellung von der Thür der Busse, welche dem anklopfenden Gotte geöffnet werden muss, falls er dereinst die Thore des Paradieses öffnen soll, mitgewirkt haben [1]).

5, 10 Um die Leser zu befestigen in dem Verhalten, das ihnen für die leidensvolle Gegenwart eingeprägt wird, fordert Jakobus sie herzlich auf, als Vorbild im Erleiden des Übels und in der Geduld die Propheten sich vor Augen zu stellen. Die Stelle erinnert an die Antwort der sieben Brüder auf des Antiochus Ansinnen, das väterliche Gesetz zu übertreten 4 Macc. 9. Auf das Beispiel ihrer Väter hinweisend [2]) verkündigen sie v. 8: *ἡμεῖς μὲν γὰρ διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας* [3]) *καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα οἴσομεν.* 17, 23 wird dann berichtet: *ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀντίοχος τοῖς στρατιώταις αὐτοῦ εἰς ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονήν.* Von des Eleazar Heldentod aber heisst es 2 Macc. 6, 31: *καὶ οὗτος οὖν τοῦτον τὸν τρόπον μετήλλαξεν οὐ μόνον τοῖς νέοις ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπών.* Die Leiden und Verfolgungen, welche den

---

allwissender Richter und Zeuge. Ja, er ist der Richter, der einst zum Gerichte ruft; gelobt sei er. Vor seinem Angesicht kann weder Unrecht noch Vergessen, weder Ansehen der Person noch Bestechung stattfinden".

1) Midr. Schir haschirim r. fol. 25, 1. Sohar, Levit. fol. 8 col. 32; zitiert bei Schoettgen zu Apoc. 3, 20.

2) v. 6: *εἰ δὲ οἱ γέροντες τῶν Ἑβραίων διὰ τὴν εὐσέβειαν καὶ βασανισμοὺς ὑπομείναντες εὐσέβησαν κτλ.*

3) 2 Macc. 2, 26. 27. Aristeas 49, 26.

Propheten zu Teil geworden sind, werden oft erwähnt[1]) und ihr Verhalten als vorbildlich hingestellt. 4 Macc. 16, 20ff. werden als Beispiele genannt Abraham, Isaak, Daniel und die drei Männer im Feuerofen; Sir. 2, 10 ist der Gedanke mehr allgemein gehalten und lediglich auf die Frommen der Vorzeit hingewiesen. Durch die Näherbestimmung *οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου* werden die wahren Propheten den Pseudopropheten gegenübergestellt, welche die Gunst der Grossen und ein Leben des Genusses dem Leiden um Gottes willen vorzogen [2]).

5, 11 Jakobus erinnert die Leser daran, dass jene Dulder selig gepriesen werden in der Gemeinde gerade ihres Leidens wegen [3]). Als das höchste Vorbild der *ὑπομονή* wird schliesslich Hiob aufgestellt. Es kann das beim Blick auf den Inhalt des Buches Hiob Wunder nehmen [4]). Indes weisen mannigfache Anzeichen darauf hin, dass das populäre im Prolog und Epilog uns entgegentretende Bild von dem Gerechten, der nach schwerem Leiden von Gott mit um so grösserem Glücke belohnt wurde, durch den Inhalt der Lehrschrift im Volksbewusstsein nicht im geringsten verdunkelt war [5]). Ez. 14, 14. 20 erscheinen Noah, Daniel und Hiob als die Vorbilder der Gerechtigkeit [6]). Vor allem ist Test. Abr. 96, 12ff. zu beachten, wo Michael von Abraham sagt: *καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὅμοιος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐ κἂν Ἰὼβ ὁ θαυμάσιος ἄνθρωπος.* Es entspricht das ganz der Vorstellung unsers Briefes, in dem auch Abraham und Hiob als die beiden höchsten Vorbilder des Glaubens und der Ge-

---

1) 2 Chron. 24, 19. Test. Levi 16. Ascens. Isaiae 2, 8ff. Auch das apokryphische Zitat Luc. 11, 49.

2) Deut. 18, 19—22. Jer. 33, 8f. 20f. c. 44 u. 45. Sir. 36, 20f.

3) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 12. — 4 Macc. 18, 13 heisst es in Anschluss an *τοὺς ἐν πυρὶ Ἀνανίαν καὶ Ἀζαρίαν καὶ Μισαήλ: ἐδόξασε δὲ καὶ τὸν ἐν λάκκῳ λεόντων Δανιήλ, ὃν ἐμακάριζεν.* Oft genug werden hier auch die Märtyrer der antiochenischen Verfolgung selig gepriesen; 1, 10. 7, 5. 22. 10, 15. 12, 1.

4) Job 6, 11: *τίς γάρ μου ἡ ἰσχύς, ὅτι ὑπομένω; ἢ τίς μου ὁ χρόνος, ὅτι ἀνέχεταί μου ἡ ψυχή;*

5) Später freilich finden sich daneben auch andere Vorstellungen; vgl. z. B. Midr. Bereschit r. par. 57, bei Wünsche bibl. rabb. S. 273.

6) Desgl. Vulg. Tob. 2, 12. 14.

duld erscheinen. — Jakobus kann die Leser daran erinnern, dass sie in den Synagogenvorlesungen von der Geduld Hiobs gehört haben [1]) und von dem Ende wissen, das der Herr seinem getreuen Knechte bereitet hat [2]). Nach Ansicht der Schriftgelehrten bestand das darin, dass dem Hiob, welcher in dieser Welt leiden musste, doppelt vergolten wurde in der zukünftigen Welt [3]). Auf eine derartige synagogale Auslegung wird Jakobus mit den Worten *τὸ τέλος τοῦ κυρίου εἴδετε* hinweisen. Einerseits erklärt sich so der Wechsel des Verbs — *ἠκούσατε* und *εἴδετε* — besonders gut: aus der Vorlesung des Buches Hiob kannten sie dieses Ende noch nicht, es musste ihnen erst durch besondere Mitteilung bekannt gemacht werden. Andererseits ist gerade der Hinweis darauf, dass die Armen, welche geduldig leiden, in jener Welt das Doppelte erhalten werden, in unserm Zusammenhange der passende Gedanke. Denn nur mit dem, was nach der nahen Parusie kommt, tröstet Jakobus die Leser. Das Ende, das der Herr dem Hiob zugewendet hat, ist die volle Seligkeit der zukünftigen Welt [4]). — Wenn es von den Gottlosen heisst Sap. 19, 1: *τοῖς δὲ ἀσεβέσιν μέχρι τέλους ἀνελεήμων θυμὸς ἐπέστη*, so wird das selige Ende des Hiob auf die reiche Barmherzigkeit Gottes zurückgeführt und das Mitleid, das Gott denen zu Teil werden lässt, die ihn fürchten [5]).

Neben die Warnung vor dem Seufzen wider einander und 5, 12

---

1) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 19ff.

2) Schoettgen verweist für den Ausdruck *τὸ τέλος τοῦ κυρίου* auf die rabbinische Wendung סופו של יהוה = finis quem deus facit.

3) Midr. Schemot r. par. 31 bei Wünsche bibl. rabb. S. 235: „Besteht der Arme in seiner Versuchung und zeigt sich nicht widerspenstig, so empfängt er das Doppelte in jener Welt, wie es heisst Ps. 18, 28: Denn dem armen Volke hilfst du. Von wem kannst du das lernen? Von Hiob, welcher in dieser Welt leiden musste; aber Gott hat es ihm doppelt vergolten, wie es heisst Hiob 42, 10: Und der Ewige vermehrte alles, was Hiob hatte um das Doppelte“.

4) Als *τὸ τέλος τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός* wird Test. Benj. 4 der *στέφανος δόξης* genannt. Sap. 3, 19: *γενεᾶς ἀδίκου χαλεπὰ τὰ τέλη*.

5) Ps. 102, 8f.: *οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος. οὐκ εἰς τέλος ὀργισθήσεται.* Sir. 2, 11: *οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος.* 36, 18. Ps. Sal. 8, 33. 10, 8. Test. Sim. 4: *εὔσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων.* Test. Juda 19. Seb. 9.

neben das, was von den Vorbildern für Geduld bemerkt ist, tritt als etwas Hochwichtiges, durch *πρὸ πάντων δέ* hervorgehoben, die Warnung vor dem Schwören. Es liegt kein Anlass vor, diesen Gedanken mit v. 6 in Zusammenhang zu bringen. Denn dort handelt es sich nur um Scheingerichte, die den Frommen ohne viele Umstände verdammen. Die Warnung hat, wie die Ermahnungen in v. 13ff., Anlass in den Zeitumständen überhaupt. Gerade bei den in der Diaspora lebenden, handeltreibenden Juden war das unnütze und falsche Schwören zu einer wahren Krankheit geworden [1]). Kohel. 9, 2 wird der, welcher schwört, in eine Reihe gestellt mit dem *ἀσεβής, κακός, ἀκάθαρτος, μὴ θυσιάζων, ἁμαρτάνων*, während der *φοβούμενος τὸν ὅρκον* in die Reihe der entgegengesetzten Attribute tritt. So wird Sir. 23, 9—11 [2]) nicht sowohl der Meineid als vielmehr das viele und leichtfertige Schwören verdammt. Noch entschiedener wird dieser Standpunkt von Philo vertreten, de decem oraculis 17, Mang. II, 194f.: *κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ᾽ ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι· δεύτερος δέ φασι πλοῦς τὸ εὐορκεῖν· ἤδη γὰρ ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται* [3]). Dass die Essener den Eid absolut verwarfen, ist ebenso bekannt [4]), als dass auch in der späteren jüdischen Theologie diese Richtung vertreten ist [5]). Jakobus nennt Eidesformeln, deren man sich zu bedienen pflegte, um bei Übertretung der-

---

1) Den Mangel an der alten Treue und Geradheit betonen auch Stellen wie Hen. 69, 9f.

2) *ὅρκῳ μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου, καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς· ὥσπερ γὰρ οἰκέτης ἐξεταζόμενος ἐνδελεχῶς ἀπὸ μώλωπος οὐκ ἐλαττωθήσεται, οὕτως καὶ ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντὸς ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ· ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας .... καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν, οὐ δικαιωθήσεται.*

3) de specialibus legibus 2, 2; Mang. II, 271: *οὐ γὰρ πίστεως ἡ πολυορκία τεκμήριον, ἀλλ᾽ ἀπιστίας ἐστὶ παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν.*

4) Joseph. bibl. Jud. II, 8, 6. Vgl. Schürer S. 476.

5) Vgl. besonders Wünsche, Neue Beiträge S. 57ff. Midr. Bamidbar r. par. 22: „Nicht einmal zur Bekräftigung der Wahrheit ziemt es dem Menschen zu schwören, damit er nicht leichtfertig mit Gelübden und Schwüren werde und seinen Nächsten durch Eide täusche“.

selben doch vom Meineide frei zu sein[1]). Der Schwur beim Himmel und bei der Erde brauchte nicht verbindlich zu sein, da man dabei nicht an den Schöpfer denken musste[2]). Derartige Eide, welche die schlichte Wahrhaftigkeit zu nichte machen, auch wenn sie nicht zu direkter Lüge ausarten, sollen durchaus vermieden werden. Vielmehr soll das einfache *ναί* auch schon die Kraft einer unbedingten Bejahung haben, und das *οὔ* ebenso die einer schlechthinigen Verneinung. Sonst wird die Leser das treffen, was schon Sir. 23, 10f. ausgesprochen ist, dass sie im Gerichte nicht werden gerechtfertigt werden[3]).

5, 13 An die Ermahnung, nicht zu schwören, schliessen sich drei andere, welche, ebenso wie diese, allgemeinen Charakters sind und nicht bloss auf die 5, 1—6 geschilderten Verhältnisse gehen. Welcher Art auch die *κακοπάθεια* sei, die Leser sollen ihr begegnen mit *προσεύχεσθαι*. Handelt es sich um Misshandlungen durch frevelhafte Menschen, so geben die Parallelen Hen. 97, 3. 99, 3. 104, 3 an die Hand, an die Bitte um Errettung und Rache zu denken. Dem entsprechen Gebete wie Ps. 54. 60. 63. 87. 140. 143, die sich selbst als *προσευχαί* charakterisieren. In entgegengesetzter Lage[4]) soll an die Stelle des *προσεύχεσθαι* das *ψάλλειν* treten. Hierunter ist das Lobsingen zu verstehen[5]), wie das besonders schön Ps. Sal. 15, 5 ausgeführt wird: *ψαλμὸν καὶ αἶνον μετ᾽ ᾠδῆς ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας, καρπὸν χειλέων ἐν ὀργάνῳ ἡρμωσμένῳ γλώσσης*[6]). So heisst es auch in der allgemeinen Charakteristik des *ἀγαθὸς ἄνθρωπος* Test. Benj. 4: *τὸν θεὸν ἀνυμνεῖ*.

5, 14 An die Erwähnung desjenigen, der leichten und guten Mutes ist, schliesst sich die Erinnerung an den Kranken. Der

1) Philo, de spec. leg. 2, 1; Mang. II, 271: *ἀλλὰ καὶ παραλαβέτω τις, εἰ βούλοιτο, μὴ μὴν τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον εὐθὺς αἴτιον, ἀλλὰ γῆν, ἥλιον, ἀστέρας, οὐρανόν, τὸν σύμπαντα κόσμον.* — Umgekehrt Ap. Mos. 19.

2) Vgl. S. Schebuoth fol. 35b bei Wünsche, Neue Beiträge S. 59.

3) Zum Ausdruck vgl. 2 Reg. 22, 39. Ps. 17, 39.

4) Zu *εὐθυμεῖν* vgl. Ps. 29, 7. 67, 18. 2 Macc. 11, 26.

5) Ps. 70, 22. 74, 10. 97, 5. 149, 3. Ps. Sal. 3, 2.

6) Nach Test. Abr. 103, 26f. psallieren die Engel *τὸν τρισάγιον ὕμνον τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων θεῷ.*

soll die Ältesten der Gemeinde rufen lassen. Dass unter *ἐκκλησία* dasselbe zu verstehen ist wie in Ps. 21, 23. 25, 12. 39, 10. Prov. 5, 14. Judith 6, 21. 7, 29. Sir. 15, 5. 21, 17. 1 Macc. 2, 56. Ps. Sal. 10, 7 und sonst oft, nämlich die jüdische Gemeinde, bedarf keines besonderen Beweises; desgleichen, dass unter *οἱ πρεσβύτεροι* dieselben gemeint sind, welche Sir. 30, 27 *οἱ ἡγούμενοι ἐκκλησίας*, und an unzähligen Stellen[1]) *οἱ πρεσβύτεροι* heissen: die Lehrer, Leiter und Richter der jüdischen Gemeinden. Die Ältesten sollen über den Kranken beten. Es ist das auch in der späteren Zeit die Regel geblieben. Baba batra 116a col. 1 stellt den Satz auf: „Jeder, der eine Not oder einen Kranken in seinem Hause hat, gehe zu einem Schriftgelehrten und gehe ihn darum an, dass er von Gott Barmherzigkeit erflehe, weil geschrieben steht Prov. 16, 14: Des Königs Grimm ist ein Bote des Todes, aber ein weiser Mann wird ihn versöhnen“[2]). Über den Kranken hin (*ἐπ᾽ αὐτόν*) sollen sie ihre Gebete, die offenbar als feste Formeln gedacht sind, sprechen. Mit dieser Vorstellung reimt es sich auch, dass während der Gebete ein Salben mit Öl stattfinden soll. Dass die Juden nicht minder wie die Griechen und Römer[3]) dem Öle in besonderem Masse Heilkräfte zuschrieben und es deshalb als Hauptmedizin anwandten, lässt sich schon aus Stellen wie Jes. 1, 6. Joseph. bell. Jud. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5 entnehmen. Ausdrücklich urteilt so Philo[4]). Dem entspricht der Gebrauch im Judentum. Man wandte es bei den verschiedenartigsten Fällen, bei Kopfweh, Hautkrankheiten, Schlangenstichen, Verwundungen u. s. w. an, bald rein, bald mit Wein vermischt. Die Salbung war auch beim Fasten und am Sabbath gestattet,

1) Vgl. z. B. Bar. 1, 4. 1 Macc. 7, 33. 11, 23. 12, 35. Judith 6, 16. 21. Susanna 5. 8. Vgl. auch Weber S. 131, Schürer S. 254 ff.

2) Weber S. 288. Schoettgen zu Jac. 5, 14.

3) Vgl. die lateinischen und griechischen Parallelen bei Mayor.

4) de somniis 2, 8; Mang. I, 666: *τί δὲ τοῦ ἀπὸ τῆς ἐλαίας ἐκθλιβομένου καρποῦ πλέον ἔδει ζητεῖν πρὸς ἀλείμματα; καὶ γὰρ λεαίνει καὶ κάματον σώματος λύει καὶ εὐσαρκίαν ἐμποιεῖ, καὶ ἂν εἴ τι κεχαλασμένον εἴη, σφίγγει πυκνότητι, καὶ οὐδενὸς ἧττον ἑτέρου ῥώμην καὶ εὐτονίαν ἐντίθησιν· ἀλλὰ γὰρ ἀπετειχίσθη τοῖς ὠφελοῦσι τὰ ἡδέα τῆς κενῆς δόξης ἀλείμματα, εἰς ἃ καὶ μυρεψοὶ πονοῦσι καὶ χῶραι μεγάλαι συντελοῦσι, Συρία, Βαβυλών, Ἰνδοί, Σκύθαι, παρ᾽ οἷς αἱ τῶν ἀρωμάτων γενέσεις εἰσί.*

wenn auch strengere Gesetzeslehrer in Krankheitsfällen darauf verzichteten. Bei dem Salben pflegte man auf den Dämon der Krankheit berechnete Beschwörungsformeln zu murmeln [1]). Mit dieser Vorstellung von der heilenden Kraft des Öles steht die andere in Verbindung, dass im Paradiese aus dem Lebensbaume ein Öl fliesse, das die Kraft jeglicher Krankheit breche und ewiges Leben verleihe. So sagt in Apoc. Mosis 9 der zum Tode erkrankte Adam zu Eva, sie solle mit Seth zum Paradiese gehn und Gott um Erbarmen anflehen, *ὅπως ἀποστείλῃ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ εἰς τὸν παράδεισον καὶ δώσῃ μοι ἐκ τοῦ δένδρου ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαιον ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐνέγκῃς μοι καὶ ἀλείψομαι καὶ ἀναπαύσομαι.* Ihnen antwortet Michael in Gottes Auftrage: *Σήθ, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, μὴ κάμῃς εὐχόμενος ἐπὶ τῇ ἱκεσίᾳ ταύτῃ περὶ τοῦ ξύλου ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαιον, ἀλεῖψαι τὸν πατέρα σου Ἀδάμ· οὐ γὰρ γενήσεταί σοι νῦν, ἀλλ' ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν.* Anders ist es mit der Aseneth [2]), welche nach ihrer Busse mit dem *χρῖσμα ἀφθαρσίας* gesalbt und der eben damit ewiges Leben gegeben wird [3]). Auf Grund dieses Materials wird man erkennen, wie die Äusserung des Jakobus gemeint ist. Die Rabbinen sollen mit ihrem Gebete zugleich ärztliche Behandlung vornehmen. In dem unserer Stelle nahe verwandten Abschnitte Sir. 38, 1—15 wird die Behandlung des Kranken geradezu dem Arzte überwiesen, von dem es übrigens heisst, dass auch er mit den Heilmitteln das Gebet zum Herrn verbinden werde [4]). Dagegen heisst es Berachoth fol. 3 col. 1, Rabbi Simeon, der Sohn Eleasars habe dem Rabbi Meir ererlaubt, Wein mit Öl zu mischen und die Kranken am Sabbath zu salben. Dass bei dem damaligen Stande der Heilkunde die Rabbinen gewisse ärztliche Funktionen versahen, liegt ohnedies

---

1) Die talmudischen Stellen sind gesammelt von J. Lightfoot, Chronica temporum et ordo textuum N. T. Epistola Jacobi; derselbe, Horae hebraicae zu Matth. 6, 17. Marc. 6, 13. Vgl. auch Schoettgen zu Jac. 5, 14. 2) c. 8. 15. 16.

3) *ἰδοὺ δὴ σήμερον αἱ σάρκες σου βρύουσιν ἄνθη ζωῆς ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ ὑψίστου, καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσονται ὡς αἱ κέδροι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ, καὶ δυνάμεις ἀκάματοι κατασχήσουσί σε.*

4) v. 14: *καὶ γὰρ αὐτοὶ κυρίου δεηθήσονται, ἵνα εὐοδώσῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν καὶ ἴασιν χάριν ἐμβιώσεως.*

in der Natur der Sache. Wenn Jakobus von der Salbung sagt, sie solle geschehen ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου, so ist dieses durch einen ähnlichen Gegensatz bedingt, wie die gleiche Wendung in v. 10, wo die wahren Propheten den falschen gegenübergestellt werden. Jakobus verbietet die Anwendung von Formeln, wie sie die vielgestaltige Zauberei und Magie jener Zeit anwendete. Solche Formeln führte man vielfach zurück auf die Offenbarung der gefallenen Engel[1]; das Verbot derselben steht in Übereinstimmung mit den Gesetzesvorschriften Deut. 18, 10ff.

5, 15 Das Gebet der Rabbinen ist als εὐχὴ τῆς πίστεως bezeichnet in demselben Sinne wie 1, 6, sofern es sich allein auf den Namen Gottes verlässt und nicht zugleich auf die Hülfe dämonischer Mächte hofft. Ein solches Gebet[2] wird den Kranken erretten vom Tode, da Gott sich dadurch bewegen lässt, ihn vom Krankenlager aufzurichten und zu heilen. Auch nach Sir. 38, 2 kommt die Heilung vom Höchsten, und der Arzt empfängt sie als ein Geschenk von dem himmlischen König. Dass die Äusserung des Jakobus nichts zu thun hat mit der Vorstellung von einem Sterbesakrament brauchte nicht ausdrücklich zurückgewiesen zu werden, wenn man nicht auch auf protestantischer Seite letzthin noch dieses eigentümliche Missverständnis unserer Stelle vorgetragen hätte. Man kann es festhalten nur bei völliger Ignorierung der Parallelstellen aus der zunächst in Betracht kommenden Litteratur. Man behauptet nämlich, σώζειν beziehe sich nicht auf die Errettung vom leiblichen Tode, sondern auf die Erlösung im eschatologischen Sinne. Es lohnt sich wohl nicht der Mühe, die Unzahl von Stellen zu nennen, in denen σώζειν von der Errettung aus Krankheit und Tod gebraucht wird[3]. ἐγείρειν soll dann auf die Auferstehung von den Toten gehen. Allein

1) Hen. 9, 3 und besonders 69, 12ff.

2) Ganz dem Zusammenhang widersprechend ist es, wenn man den Sinn herausfindet, nicht etwa das Ölsalben oder ein besonderes amtliches Charisma, sondern nur das gläubige Gebet errette. Auf das Salben wie auf die Ältestenstellung wird vielmehr grosses Gewicht gelegt.

3) Z. B. Ps. 6, 5f. 7, 2f. 17, 4—7. 21, 22 etc. Ps. Sal. 13, 2. 15, 1. 8. 16, 2—4.

davon abgesehen, dass damit noch nicht ohne weiteres die Errettung von dem ewigen Feuer gegeben ist, bleibt unberücksichtigt, dass dieser Ausdruck in der jüdischen Litteratur geradezu technische Bezeichnung für „heilen“, vom „Krankenlager aufrichten“, ist. Besonders ins Auge springend ist dieser Sprachgebrauch in folgender Stelle des Traktats Berachoth [1]: „Rabbi Chija, Sohn Abas war krank; da ging zu ihm R. Jochanan; er sprach zu ihm: Sind dir lieb diese Züchtigungen? Jener erwiderte: Weder sie selbst, noch ihr Lohn. Dieser sprach zu ihm: Gieb mir deine Hand. Jener reichte sie ihm, und er richtete ihn auf. R. Jochanan war krank; da ging zu ihm R. Chanina; er sprach zu ihm: Sind dir lieb diese Züchtigungen? Jener erwiderte: Weder sie selbst, noch ihr Lohn. Dieser sprach zu ihm: Gieb mir deine Hand. Jener reichte sie ihm, und er richtete ihn auf. Warum aber richtete sich R. Jochanan nicht selbst auf? Man kann erwidern: Weil der Gefesselte sich selbst nicht befreien kann aus dem Hause der Gefesselten“. Die Unzahl von Stellen, wo in LXX *ἐγείρειν* und *ἐξεγείρειν* vom Erheben vom Lager gebraucht wird, bedürfen keiner Aufzählung [2]. Nun meint man, es sei auffällig, dass von dem Gebete des Kranken nichts gesagt werde; das sei ein Beweis dafür, dass es sich um einen Sterbenden handele. Allein dass ein Sterbender nicht mehr mitbeten kann, ist mir in meiner Praxis selten begegnet. Ausserdem wird ja in v. 16 ausdrücklich des Gebetes des Kranken als eines Mittels zur Heilung gedacht. Richtig ist, dass hier in v. 15 die Heilung nur auf die Thätigkeit der Rabbinen zurückgeführt wird. Aber das entspricht nur der Anschauung jener Zeit, wo man dem Gebete der Ältesten geradezu Wunderwirkung beimass. Berachoth 34b erzählt Fälle, wo das Gebet grosser Heiliger auch aus der Ferne auf die Kranken wirkte und sie wieder gesund machte. Chagiga 3a berichtet, dass durch das Gebet des Rabbi Taubstumme wieder hörend und redend wurden [3]. Besonders belehrend sind die Bei-

1) 1. Abschnitt. Ausgabe von Pinner S. 5.

2) Z. B. Gen. 41, 4. Ps. 107, 3. Prov. 6, 9. 22. Cantic. 2, 7. 3, 5. 8, 4. Jes. 5, 11; besonders 4 Reg. 4, 31; auch Jes. 38, 16: *ἐξήγειράς μου τὴν πνοήν*.

3) Weber 288; auch 125.

spiele Test. Rub. 1. 4. Gad 5, wo Jakob zu Gott fleht, dass er die Krankheit von Ruben und Gad nehme, mit der er sie wegen Hurerei und Hass bestraft hat. Jakob besänftigt durch seine Fürbitte den Zorn Gottes, sodass dieser die Krankheit von Beiden nimmt zum Zeichen, dass er die Sünde vergeben hat[1]). Ganz derselbe Fall liegt hier vor: durch Fürbitte der frommen Rabbinen wird dem Erkrankten die Genesung zu Teil und, wenn die Krankheit Folge der Sünde war, zugleich Vergebung der Sünden.

5, 16 Der letztere Fall kommt in v. 16 ausschliesslich zur Verhandlung: Die Krankheit Folge einer bestimmten Sünde. Die Beispiele hierfür sind besonders reichlich in den Testamenten der zwölf Patriarchen[2]). Man soll sich nicht bei der Wirkung des Gebets der Ältesten beruhigen, sondern bussfertig seine Sünden erkennen und bekennen. Auch bei jenen Jakobssöhnen wird Busse und Sündenbekenntnis vorausgesetzt[3]). Gegenseitig sollen sich die Leser solche Beichte und die daraus folgende Fürbitte leisten, damit sie der Krankheit ledig gehen. Das *ὅπως ἰαθῆτε* von der Heilung der Sünden zu verstehen, ist nur möglich bei gänzlicher Verkennung des Gedankenzusammenhangs und seiner Parallelen. Von letzteren genügt bereits Sir. 38, 9f.: *τέκνον, ἐν ἀῤῥωστήματί σου μὴ παράβλεπε, ἀλλ' εὖξαι κυρίῳ καὶ αὐτὸς ἰάσεταί σε. ἀπόστησον πλημμέλειαν καὶ εὔθυνον χεῖρας, καὶ ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καθάρισον καρδίαν*[4]). Ohne Verbindung fährt Jakobus fort: *πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη*. Die Übersetzung: „Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist", ist unrichtig, da *ἐνεργεῖν*, *ἐνεργεῖσθαι* nichts anderes heisst als wirken, sich wirksam erweisen[5]). Soll eine besondere Energie der Wirkung ausgedrückt werden, so bedarf es dazu einer näheren Bestimmung, wie des *πλεῖον* in Sap. 16, 17. Dann wäre allerdings *ἐνεργουμένη* bei der gewöhnlichen Fassung des Gedankenganges ein unbegreiflich über-

---

1) Vgl. Jes. 38, 17: *εἵλου γάρ μου τὴν ψυχὴν ἵνα μὴ ἀπόληται, καὶ ἀπέῤῥιψας ὀπίσω μου πάσας τὰς ἁμαρτίας.*

2) Rub. 1. 4. Sim. 2. Seb. 5. Gad 5. 6.

3) Test. Gad 6. Vgl. auch das Gebet Hiskias Jes. 38, 9—20.

4) Auch Sir. 18, 18ff. Zu *ἰαθῆτε* vgl. noch Tob. 6, 8.

5) Sap. 15, 11. 3 Esra 2, 19.

flüssiger Zusatz. Sind doch die Leser vorher aufgefordert zum Gebet; was soll dann bei dem Satze, des Gerechten Gebet übe eine grosse Wirkung aus, die Bemerkung „wenn es wirksam ist". Aber mit welchem Rechte versteht man unter *δικαίου* dieselben Personen, welche vorher zum Gebete aufgefordert sind? Diese kommen ja gerade nicht als Gerechte in Betracht, sondern als Sünder, denen Gott ihrer *ἁμαρτία* wegen Krankheit geschickt hat. Und nun soll dem Gebete dieser auf einmal *πολὺς ἰσχύς* eigen sein, eine solche Kraft, wie sie in v. 17 f. von dem Gebete des Elia ausgesagt wird? Man braucht sich bloss diese Fragen zu stellen, um zu erkennen, dass die hergebrachte Deutung unserer Stelle unmöglich ist. Als das Gebet eines Gerechten kann das oben erwähnte Gebet Jakobs für Ruben und Gad bezeichnet werden. Aber hier wird ja der grossen Wirkung des Gebets von Gerechten gedacht, nachdem schon die Sünder aufgefordert waren, für einander zu beten. Das versteht sich neben einander nur so, dass die im Himmel befindlichen Gerechten für die zu Gott emporsteigenden Gebete mit ihrer Fürbitte eintreten. In der That ist ja diese Vorstellung eine ganz geläufige. Nicht bloss die Engel treten fürbittend für die Menschen ein [1]), sondern auch die vollendeten Gerechten im Himmel [2]). Die verstorbenen Patriarchen und Rabbinen wirken sühnend fort [3]). „Das Gebet der Gerechten kann den Zorn

1) Zach. 1, 12. Hen. 9, 3 ff. 15, 2. 40, 6. 104, 1. Tob. 12, 12.

2) Hen. 39, 4 f.: „Hier sah ich die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen . . . . , wie sie baten und flehten und beteten für die Menschenkinder". 47, 2: „In diesen Tagen werden die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, vereint mit Einer Stimme flehen und beten . . . . wegen des Blutes der Gerechten, das vergossen wurde, und des Gebetes der Gerechten, dass es nicht möge vergeblich sein vor dem Herrn der Geister". Beispiele von Erhörung der Fürbitte Abrahams berichtet Test. Abr. A c. 14.

3) Pesikta 154a sagt von Abraham: „Alle Thorheiten und Lügen, welche Israel in dieser Welt begeht, vermag unser Vater Abraham zu sühnen"; und 88a von R. Schimeon ben Jochai, dass er sagte: „Abraham versöhne von ihm an bis auf mich, so will ich versöhnen von mir bis zur Ankunft des Messias; und wenn nicht, so verbindet sich mit mir Achija von Silo, so wollen wir versöhnen die ganze Welt". Vgl. Weber S. 313 f. Midr. Bereschith r. par. 35 bei Wünsche bibl. rabb. S. 156 f.

in Gnade und das Verfahren nach strengem Recht in das nach Barmherzigkeit umwandeln. Solche Fürbitter sind grosse Lehrer auch noch nach ihrem Tode“ [1]). Von hier aus werden die Worte des Jakobus verständlich. Die Sünder sollen sich bei ihrem Gebete für einander der mächtigen Wirkung getrösten, welche das Gebet eines für sie vor Gott eintretenden Gerechten hat.

5, 17 Zu dem Ende weist Jakobus v. 17 auf das Beispiel des Elia hin. Es ist unrichtig, wenn man die Worte: *Ἡλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν*, erklärt, als seien sie ein zu *προσευχῇ προσηύξατο* gehöriger Partizipialsatz. Sie sind vielmehr durchaus selbständig. Auf den gen Himmel gefahrenen und nun im Himmel bei Gott befindlichen Elia [2]) weist Jakobus hin: „Er war ein Mensch“. Seine jetzige Daseinsform entspricht der der Engel [3]). Ehedem war er *ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν*, also vermöge seines Körpers denselben Leiden zugänglich, welche die Menschen zu erdulden haben und zu deren Beseitigung sie zu Gott emporrufen [4]). Trotzdem hat er durch sein Gebet Wunderwirkungen hervorgebracht, welche der gewöhnliche Sterbliche nicht erreicht. Eben dadurch wird die Gewalt des Gebets des Gerechten noch besonders ins Licht gerückt. Übrigens begreift sich leicht, wie von hier aus der Gedanke sich bilden konnte, dass die Fürbitte eines der Gerechten im Himmel noch wirksamer sei als die der Engel, welche nicht *ὁμοιοπαθεῖς τοῖς ἀνθρώποις* sind [5]) und deshalb nicht in demselben Masse Mitleid für das Elend der bittenden Menschen empfinden können. Von den Gebetswundern, die Elia in den Tagen seines Fleischeslebens vollbracht hat, erzählt Jakobus die zwei Beispiele einer Regenentziehung und Regengewährung. Gewiss ist Jakobus auf das Beispiel des Elia zunächst gekommen durch Erinnerung an die Auferweckung des Sohnes der Witwe zu Zarpath 3 Reg. 17, 17—24 [6]). Wenn er aber nur die Regenwunder erwähnt, so liegt der Grund dafür wohl darin, um für das *πολὺ ἰσχύει*

Ähnliche versöhnende Thätigkeit wird von Elia ausgesagt (Eisenmenger II, 361).

1) Weber S. 314. 2) Sir. 48, 9. 3) Z. B. Hen. 38, 7.

4) Sap. 7, 3. 4 Macc. 12, 13. 5) Hen. 15, 4.

6) 4 Esra 7, 39: et Elias pro his (oravit) qui pluviam acceperunt et pro mortuo ut viveret.

δέησις δικαίου ein besonders gewaltiges Beispiel zu bringen. In der Darstellung der genannten Ereignisse entfernt er sich von dem Berichte 3 Reg. 17, 1. 18, 1. Die Regenentziehung kündet Elia nur an im Auftrage Gottes, dessen Prophet er ist. Dass er selbst die Dürre irgendwie, etwa durch sein Gebet, bewirkt habe, wird nicht gesagt. Indes findet sich in Bezug hierauf schon Sir. 48, 3 die Ansicht: *ἐν λόγῳ κυρίου ἀνέσχεν οὐρανόν.* Hat aber Elia den Regen zurückgehalten vermittelst des Befehles Gottes, so hat er diesen offenbar wie bei dem Wunder der Regengewährung in Folge seines Gebetes erlangt [1]). Hier liegt also eine der häufigen späteren Umgestaltungen der alttestamentlichen Geschichte vor, denen vergleichbar, die Jakobus bei der Verwendung Abrahams befolgt hat [2]). Das Gleiche gilt von der Zeitdauer der Dürre: *ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ*, die sich mit 3 Reg. 18, 1: *καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας πολλὰς καὶ ῥῆμα κυρίου ἐγένετο πρὸς Ἠλειοὺ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ τρίτῳ*, nicht reimt, wohl aber mit Jalkut Schimeoni zu 3 Reg. 16: „Im 13. Jahre Ahabs herrschte eine Hungersnot in Samarien 3½ Jahre".

5, 18 Auch bei der Beschreibung des Regenwunders in v. 18 sind die Farben nicht gerade aus 3 Reg. 18 genommen [3]). Ob Jakobus auch hier an ältere Ausführungen sich anlehnt, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen.

5, 19 Der Hinweis auf die Wunderkraft des Gebets des Elia war für die bestimmt, die für einander zu Gott um Errettung von der durch Sünde veranlassten Krankheit Gebete emporschickten. Mit diesen Bitten für einander war v. 16 auch das gegenseitige Sündenbekenntnis verbunden. Hieraus erklärt es sich, dass Jakobus schliesslich auf den zu sprechen kommt, der seinen Bruder zur Busse veranlasst. Er setzt den Fall, dass einer von der Wahrheit abirrt. Unter *ἀλήθεια* ist hier wie 3, 14 die Wahrheit des göttlichen Gesetzeswortes zu verstehen [4]). Das Abirren ist also der praktische Irrtum, wie er durch die *πνεύ-*

---

1) 3 Reg. 18, 42.
2) Vgl. die Bemerkungen zu 2, 21.
3) Zu *βλαστάνω* vgl. Gen. 1, 11. Num. 17, 8. Jes. 45, 8. Sir. 24, 17.
4) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 18.

ματα τῆς πλάνης Beliars veranlasst wird [1]). Von diesem Abirren gilt es die Menschen zurückzuführen [2]).

5, 20 Wer das bewirkt, der soll sich von dem beseligenden Bewusstsein durchdringen lassen: „Wer den Sünder bekehrt von dem Irrtum seines Weges weg, wird retten seine Seele und bedecken eine Menge von Sünden“. Das ganze Wort klingt wie ein Zitat. Diese Vermutung wird auch durch die Wiederholung der Begriffe πλάνη und ἐπιστρέφειν nahe gelegt. Die Rettung der Seele ist hier, wie auch das Futur σώσει zeigt, offenbar die vom ewigen Tode beim Endgerichte. Das ergiebt sich nicht bloss aus dem Vergleich mit 1, 15, sondern vor allem aus Test. Abr. 116, 32 ff., wo Gott sagt: ἐγὼ σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ὥστε ἐπιστρέψουσιν [3]) καὶ ζήσωσιν καὶ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ σωθήσονται. — Was die Schlussworte: καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν, betrifft, so ist zunächst die Vorstellung, welche dieser Äusserung zu Grunde liegt, klarzumachen. Die Menge von Sünden, welche verhüllt wird, ist die auf die himmlischen Tafeln eingezeichnete, nach welcher das Gericht vorgenommen wird [4]). Wenn Gott die auf Erden verborgenen Sünden der Frevler enthüllt, so geschieht das, um sie unnachsichtlich zu strafen [5]). Umgekehrt, wenn die Sünden bedeckt werden, so geschieht es, um sie vor dem Auge des strafenden Richters zu verbergen, bezw. vor den Augen der Engel, welche die Thaten der Menschen zum Zweck der Urteilsfällung aus den himmlischen Büchern vorzulesen haben [6]). Nun ist bereits zu 2, 13 die Vorstellung entwickelt, dass Werke der Liebe die im Himmel aufgeschriebenen Sünden aufheben [7]). Dass nun derjenige, welcher den Menschen durch Erkenntnis der Wahrheit auf den Weg zum Leben geführt hat, in nicht geringerem Masse dafür belohnt wird, versteht sich von selbst,

---

1) Test. Rub. 2 und oft.

2) Für ἐπιστρέφειν in diesem Sinne vgl. Test. Benj. 5. Eldat und Modat bei Hermas, Vis. II, 3, 4. Test. Abr. 88, 22 f. 116, 33.

3) Für den Ausdruck vgl. Sir. 17, 20. 24.

4) Hen. 98, 7. 100, 10. Test. Abr. 93, 1ff. Vgl. die Bemerkungen zu 2, 13. 5) Ps. Sal. 4, 8. 8, 8.

6) Hen. 97, 6. Test. Abr. 115, 1 ff.

7) Sir. 3, 28: ἐλεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας.

ergiebt sich ja aber auch aus Stellen wie Dan. 12, 3 und vielen Äusserungen in der rabbinischen Litteratur [1]). Schon angesichts dieser Parallelen ist nicht zu zweifeln, dass sich die Worte *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* auf die Sünden der Lehrenden beziehen. Was man dagegen gesagt hat, geht meistens von dogmatischen Voraussetzungen aus, die dem Gedankenkreise ganz fremd sind, in dem unser Brief wurzelt. Wenn man aber behauptet, es wäre höchst wunderlich, sich den Seelenretter als mit einer Masse unvergebener Sünden belastet zu denken, so zeigt das nur, dass man die hier zu Grunde liegende Vorstellung nicht erkannt hat. Alle Sünden, die der Mensch gethan hat, werden aufgeschrieben; die Reue aber und die guten Werke kommen ebenfalls zur Aufzeichnung, um dann die Sünden zu überstimmen und so beim letzten Gerichte aufzuheben. Daraus ergiebt sich, dass sehr wohl jemand, der einen Sünder bekehrt, selbst einen grossen Posten von Sünden in den himmlischen Büchern stehen haben kann. Aber gerade die durch ihn vollzogene Bekehrung eines Sünders gilt als ein so grosser positiver Posten, dass dadurch eine Menge von Sünden für das letzte Gericht ausser Wirksamkeit gesetzt, verhüllt wird. Bezögen sich die Schlussworte des Briefes nicht auf die Sünden des Seelenretters, so schlösse er mit einem ganz selbstverständlichen, nichtssagenden Satze. Wenn von dem Sünder gesagt war, er werde vom Tode errettet werden durch das Werk seines Lehrers, so versteht es sich von selbst, dass dieser dazu beigetragen hat, die Menge seiner Sünden zu bedecken. Denn ohne das giebt es gar keine Errettung vom Tode. Was sollte nun Jakobus veranlasst haben, die Voraussetzung für den Satz *σώσει ψυχὴν αὐτοῦ* nachschleppen zu lassen? Andererseits erwartet man, dass v. 20 eine Aussage bringe über den Wert und das Verdienst des Seelenretters. Das ist aber der Fall, wenn darauf

1) Joma fol. 87, 1: „Wer viele zur Gerechtigkeit führt, durch dessen Hand lässt Gott keine Sünde geschehen. Weshalb? Damit nicht die Unterrichteten im Paradiese sind, während der Lehrer in der Hölle ist.“ Synopsis Sohar p. 47 n. 17: „Gross ist die Auszeichnung dessen, der einen Kranken bewegt, dass er sich von seinen Sünden bekehre“. Daselbst p. 92 n. 18: „Gross ist der Lohn dessen, der Sünder zurückführt auf den Weg des Herrn“.

hingewiesen wird, dass er den Sünder und sich selbst errettet. Auf diese Weise schliesst auch der Brief mit so vollem Tone ab, dass die Vermutung, er sei unvollendet geblieben, ohne Grund ist. Schriften wie Sapientia Sal. und Sirach haben keinen volleren Abschluss. Wohl aber berühren sich die Endworte der letzteren: *δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ*[1]), inhaltlich mit dem Schlusssatze des Jakobus.

Das Ergebnis der Erklärung des Briefes ist, dass, von den beiden Stellen 1, 1. 2, 1 abgesehen, nirgends eine Spur christlicher Gedanken sich findet, und zwar auch da nicht, wo sich ein christlicher Schriftsteller nicht verleugnet haben würde. Am handgreiflichsten zeigt sich das in c. 5. Es ist nicht zufällig, dass ältere Ausleger wie Oecumenius, jüngere wie Grotius und Lange die Worte 5, 6: *κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν*, auf Christus gedeutet haben. Es ist nachgewiesen, dass Jakobus hier ganz offenbar Sap. 2, 20. Jes. 53, 7 verwendet hat. Dass aber ein Christ diese Stellen auf Christus deuten musste, liegt in der Natur der Sache und ist durch Matth. 27, 23 und die Verwendung von Jes. 53 im Neuen Testamente erwiesen. Deutet Jakobus den *δίκαιος* überhaupt auf die frommen Menschen, so ist das ein positiver Beweis vom schwersten Gewichte dafür, dass Jakobus kein Christ war. — Ganz ebenso steht es mit Jac. 5, 11. Auch hier ist es nichts weniger als auffallend, dass viele christliche Leser unsres Briefes in *τὸ τέλος τοῦ κυρίου* einen Hinweis auf das Leiden Christi sahen, so unmöglich thatsächlich diese Deutung ist. Ein Schriftsteller, der als Vorbilder des Leidens und der Geduld die alttestamentlichen Propheten nennt und dann als hervorragendes Beispiel noch besonders Hiob, von Christus aber schweigt, kann schwerlich ein Christ gewesen sein. Von 1 Petr. 2, 21 ff. abgesehen, wo in der Parallele zu unserm Gedanken allein auf das Vorbild Christi, von dem Jes. 53 geweissagt, hingewiesen wird, zeigt Hebr. 11 und 12, wie ein christlicher Schriftsteller, der gerade die alttestamentlichen Vorbilder zu ihrem vollen Rechte

---

1) Sir. 51, 30.

kommen lässt, die überragende Bedeutung hervorhebt, die ihnen gegenüber ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς hat; und nicht minder Act. 7, 52, wo Stephanus der Leiden und Verfolgungen der Propheten gedenkt und von ihnen nicht wie Jakobus aussagt, sie hätten im Namen des Herrn geweissagt, sondern sie hätten vorher verkündigt περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε. Das durch gelehrte Erwägungen noch nicht verbildete Empfinden des einfachen Christen wird in jenen Stellen des Jakobus immer eine unbegreifliche Lücke finden, und die Wissenschaft wird besser thun, wenn sie dieses ruhig anerkennt, als wenn sie uns zu überreden sucht, eben hier zeige sich die ganze dogmatische Einfachheit des Urchristentums. Wie ein solches Urchristentum ohne Christus die Bedeutung gewinnen konnte für Judentum und Heidentum, die es thatsächlich erlangt hat, müsste ein unlösbares Rätsel bleiben. Somit führt auch diese Untersuchung zu dem Schlusse, dass in 1, 1. 2, 1 eine spätere christliche Hand die Beziehung auf Jesus Christus eingefügt hat, während das Schriftstück selbst rein jüdischen Ursprunges ist.

Dritter Abschnitt.

Der Jakobusbrief und die altchristliche Litteratur.

Erstes Kapitel.

Die synoptischen Evangelien.

Als Gegengewicht gegen die „auffallende Schweigsamkeit“ des Jakobusbriefes über die Person Christi [1]) pflegt man „eine desto stärkere Verwandtschaft mit der Lehre Christi“ hervorzu-

1) Vgl. Beyschlag a. a. O. S. 18.

heben: „Kein anderer neutestamentlicher Brief hat entfernt so viele Anklänge an die Lehre Jesu, insonderheit an die Bergpredigt". Bei der Erklärung hat sich uns nun nichts gezeigt, was über den Rahmen vorchristlicher Anschauungen hinausginge. Aber trotzdem wäre ja eine Abhängigkeit des Briefes von den synoptischen Reden Jesu denkbar; diese müsste sich eben nur auf solche Äusserungen der Lehre Jesu beziehen, in denen er sich auf der Linie von „Gesetz und Propheten" gehalten, die von ihm ja nicht aufgelöst werden sollten. Es würde sich das dann an charakteristischer Verwandtschaft in der Form der Aussagen zeigen, die nur durch Abhängigkeit des Jakobus von Jesus erklärt werden könnte. Hierauf wird also die folgende Untersuchung hauptsächlich ihre Aufmerksamkeit zu richten haben.

Nun lässt allerdings gleich von vornherein die Stellung der wärmsten Verteidiger des urchristlichen Ursprungs des Jakobusbriefes befürchten, dass der von ihnen betonte Zusammenhang mit der Lehre Jesu nicht haltbar sei. Bei ihrer Annahme, dass der Jakobusbrief von allen neutestamentlichen Schriften die am frühsten verfasste sei, sind sie natürlich zu der Konsequenz getrieben, dass sich Jakobus nicht von dem in den Synoptikern fixierten Wortlaut der Reden Jesu abhängig zeige: „Diese Anklänge sind keineswegs Zitate; sie verhalten sich zu allen uns bekannten Aufzeichnungen von Jesusworten zu frei, zu unabhängig in der Form, um nicht auf ein näheres, unmittelbares Verhältnis zur lebendigen Quelle zurückgeführt zu werden". Ist nun aber oben nachgewiesen, dass die Äusserungen des Jakobus, inhaltlich betrachtet, ihre reichen Parallelen in der vorchristlichen Litteratur haben; und tritt dazu nun das Geständnis, eine formelle Abhängigkeit von den Aufzeichnungen der Synoptiker sei nicht vorhanden, so weiss ich in der That nicht, wie man den Beweis führen will, Jakobus hätte seine Gedanken aus dem persönlichen Verkehr mit Jesus genommen.

Etwas anders stellt sich die Sache auf dem Standpunkte von A. Resch[1]). Nach ihm liegt auch dem Jakobusbriefe eine

1) Agrapha, Ausserkanonische Evangelienfragmente, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack, V. Band, 4. Heft. 1889.

vorkanonische, urevangelische Quellenschrift zu Grunde. Die Spuren davon glaubt er in Jac. 1, 12. 17. 4, 5—7. 17. 5, 12. 19. 20 mit Sicherheit nachweisen zu können. Seine Gründe wollen geprüft sein. Nur sei jetzt schon auf eine Eigentümlichkeit dieses gelehrten und merkwürdigen Werkes hingewiesen. Während der Verfasser in der patristischen Litteratur den leisesten Anklängen der von ihm bearbeiteten Stellen nachgeht, hat er für die vorchristlichen ausserkanonischen Schriften gar keine Aufmerksamkeit. Fehlt für die betreffende Stelle eine Anknüpfung im Alten Testamente, so ist bereits das Zusammentreffen mehrerer neutestamentlicher Stellen mit deren Wortlaut ein Anzeichen davon, dass man hier auf der Spur eines Herrenwortes sei. Wie wenig die Apokryphen — von den Pseudepigraphen und sonstigen Schriften garnicht zu reden — von Resch berücksichtigt sind, zeigt z. B. der Index, in dem sich ganze vier apokryphische Stellen finden, und seine Bemerkungen über apokryphische Zitate, wie 1 Cor. 2, 9. Eph. 5, 14, die dem „Urevangelium" zugewiesen werden. Der richtige Masstab für die Wahrscheinlichkeit des Zurückgehens gewisser altchristlicher Äusserungen auf ein Urevangelium kann erst gefunden werden, wenn man sich klar gemacht hat, in welchem Masse die uns überlieferten Worte Jesu in Form und Inhalt zusammentreffen mit der vorchristlichen Litteratur. So lange man diese aber als quantité négligeable betrachtet, werden die gelehrtesten Arbeiten nicht aus der Sphäre des Phantastischen heraustreten. Dass es sich so auch mit den Äusserungen Reschs über den Jakobusbrief verhält, werde ich im Einzelnen zu zeigen haben.

Eine dritte Gruppe von Forschern endlich vertritt den Standpunkt, dass Jakobus geradezu von unsern Synoptikern abhängig sei. Zwar wird auch hier betont, dass es sich vielfach doch um formell sehr freigestaltete Reproduktionen handele, und dass mehr die Menge der Anklänge als das charakteristische Zusammentreffen in der Form die Abhängigkeit wahrscheinlich mache. Andererseits verweist man aber doch gerade auf einzelne Wendungen, welche eine direkte Beziehung offenbar machen sollen.

Um diesen verschiedenen Ansichten gerecht zu werden, will

ich die Parallelen aus den Synoptikern nach der Reihenfolge des Jakobusbriefes in bisher noch nicht gebotener Vollzähligkeit untersuchen. Es muss diese wichtige Frage, deren bedeutsame Konsequenzen für eine ganze Reihe anderer neutestamentlicher Probleme auf der Hand liegen, einmal gründlich zum Austrag gebracht werden. Die Ausführungen meines Kommentars werden es mir ermöglichen, mich ziemlich kurz zu fassen und so die Übersichtlichkeit nicht ganz preiszugeben.

1, 2 Die Leser werden ermahnt, sich über die Leiden zu freuen, da durch die von diesen gezeitigten *ὑπομονή* und *ἔργα τέλεια* ein sittlicher Zustand erreicht wird, der ihnen beim Endgerichte die Aufnahme in das ewige Leben sichert. Auch Matth. 5, 11 f. Luc. 6, 23 bieten eine Aufforderung zur Freude über das Leiden; aber sie ist motiviert durch den Hinweis auf den Lohn, wovon sich hier bei Jakobus nichts findet. Beide Gedankengänge, die des Jakobus und der Synoptiker, haben überdies, wie zu 1, 2. 5, 11 gezeigt ist, ihre Parallelen in der vorchristlichen Litteratur.

1, 3 f. Für den Gedanken, dass die Versuchungen Geduld wirken, sind S. 17 f. reiche jüdische Parallelen gegeben. Luc. 21, 19 ist nur eine ganz allgemeine Mahnung zur Geduld, die mit unserer Stelle nichts Charakteristisches gemein hat.

1, 4 Der Gebrauch von *τέλειος* (vgl. auch 1, 17. 25. 2, 8. 22. 3, 2) in der jüdischen Litteratur ist ein weitreichender. Eben hieran schliesst sich Matth. 5, 48. 19, 21 an. Man beachte übrigens, wie reich und mannigfaltig die Verwendung dieses Begriffs bei Jakobus ist in Gegensatz zu den zwei Matthäusstellen.

1, 5 Hier findet man eine der stilistischen Ähnlichkeiten, die auf eine Abhängigkeit des Jakobus von den Synoptikern führen sollen. In der That entspricht den Worten: *αἰτείτω .... καὶ δοθήσεται αὐτῷ*, Matth. 7, 7: *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν;* desgl. Luc. 11, 9. Allein wichtiger als dieser Zusammenklang ist, dass sich in den Synoptikern der ganz allgemeine Gedanke von der Gebetserhörung findet, während bei Jakobus einerseits die spezielle Bitte um Weisheit steht, andererseits Gott näher

beschrieben wird als einer, der willig giebt, ohne den Bittenden zu schmähen. Beide Gedanken nun haben ihre Parallelen, wie nachgewiesen, hauptsächlich in Sirach und Sapientia. Mit besonderer Deutlichkeit konnte gezeigt werden, dass der Übergang von dem τέλειος v. 4 zu der Bitte um Weisheit bedingt ist durch Sap. 9, 6, und dass sich eben in diesem Zusammenhange 9, 4 die Bitte, Gott möge die Weisheit geben, findet. Damit ist aber nachgewiesen, dass der Gedanke bei Jakobus nicht veranlasst ist durch die ganz allgemeinen synoptischen Äusserungen. Oder glaubt man, dass das Nebeneinander von αἰτεῖν und διδόναι besonders charakteristisch sei? Diesem Irrtum wäre durch einige alttestamentliche Zitate abzuhelfen[1]). Nun meint Brückner: „Das καὶ δοθήσεται αὐτῷ stimmt doch wörtlich mit Matth. 7, 7 zusammen". Allein das ist auch mit Psalm 71, 15. Jes. 33, 16 der Fall.

Einen anderen Parallelgedanken legt das ἁπλῶς nahe, nämlich die Vorstellung von dem ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς Matth. 6, 22. Luc. 11, 34. Dass es sich auch hier um Anschluss an vorchristliche Gedanken handelt, ist durch den Kommentar bewiesen. Von den dort zitierten Stellen dürfte auch eher ein Licht auf das Verständnis der synoptischen Worte fallen, als von diesen auf Jakobus. Aus Sir. 14, 9 f. 32, 8—10. Test. Isasch. 3. Benj. 4[2]) erhalten wir die authentische Erklärung dafür, wie dem ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς das ὀφθαλμὸς πονηρός gegenübertreten kann, und wie letzterer dem angehört, der zwei Herren dienen will (vgl. Matth. 6, 23. 24).

1, 6

διακρίνεσθαι als ein dem πιστεύειν entgegengesetztes Verhalten hat eine Parallele in Matth. 21, 21 f. Marc. 11, 23 f. (vgl. auch Matth. 14, 30. 17, 20. Luc. 8, 24 f.). Es ist dieses ein Sprachgebrauch, wie er auch Jac. 2, 4 vorliegt; desgleichen Act. 10, 20. 11, 12. Röm. 4, 20. Ausser dieser Gleichheit hat aber Jac. 1, 6 nichts mit den synoptischen Stellen gemein, die garnicht vom Gebete handeln, und bei denen das διακρίνεσθαι ein ganz anderes Objekt hat als bei Jakobus. Bei diesem han-

1) Vgl. z. B. Judic. 8, 24 f. 1 Reg. 1, 17. 27. Esra 6, 9. Esther 7, 3. Job 6, 8. Psalm 2, 8. 36, 4. 105, 15. Jes. 7, 11 f. 14.

2) ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν. ἐλεᾷ γὰρ πάντας.

delt es sich um die ungeteilte Hingabe des Herzens an Gott (Gegensatz zu *δίψυχος*), bei jenen um die ungebrochene Zuversicht, *ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται.*

1, 9 Zu dem Gedanken, dass der Niedrige sich seiner Höhe rühmen solle, zitiert man Luc. 1, 52: *καθεῖλεν δυναστὰς ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς.* Dabei vergisst man 1), dass die vorchristliche Litteratur viel schlagendere Parallelen hat (vgl. S. 63); 2) dass jene Lukasstelle offenbar auf Sir. 10, 14 zurückgeht: *θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος, καὶ ἐκάθισε πρᾳεῖς ἀντ' αὐτῶν;* 3) dass der Psalm Luc. 1, 46—55 sehr wahrscheinlich vorchristlichen Ursprunges ist [1]).

1, 11 Für das in Bezug auf die Blume gesagte *ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ* vergleicht man, was Jesus über die, Salomos Herrlichkeit übertreffende, *δόξα* der Lilien des Feldes Matth. 6, 29 bemerkt. Allein wohl klingt die Matthäusstelle an Stellen wie Jes. 28, 1. 40, 6 an, wo von der *δόξα* der Blumen die Rede ist, und an Sir. 39, 14, wo unter den Blumen die Lilie besonders hervorgehoben wird; aber mit Jakobus hat sie nichts als den allgemeinsten Gedanken gemein. — Noch übler ist es, wenn man sich für die Vorstellung von dem die Blume verdörrenden *καύσων* auf Matth. 13, 6. Marc. 4, 6 beruft, da sich in der vorchristlichen Litteratur eine grosse Fülle von viel mehr zutreffenden Parallelen findet.

1, 12 Einen formell ganz entfernt anklingenden Gedanken bietet der Satz *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται* Matth. 10,22. 24, 13. Marc. 13, 13, zumal wenn man die schlagenden Parallelen Sir. 34, 8—10 im Auge behält.

An anderer Stelle setzt Resch [2]) ein, um den Beweis zu führen, mit *ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* weise Jakobus geradezu auf ein Wort aus dem Urevangelium hin. Für seine Ansicht macht er zunächst geltend „das Fehlen einer entsprechenden *ἐπαγγελία* bezüglich des *στέφανος* im A. T.“ Dass hier auf die ausserkanonische Litteratur keine Rücksicht genommen wird, entspricht der oben charakterisierten Eigentümlichkeit dieses

1) Vgl. J. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas, Jahrbücher für protestantische Theologie 1891. Joh. Weiss zu Luc. 1, 46.
2) A. a. O. S. 252 ff.

Forschers. Glücklicherweise brauchen wir uns zur Widerlegung seiner Behauptung auf keine ausserkanonische Schrift zu berufen. Das Wort freilich, das er als noch am ersten vergleichbar anführt, Jes. 22, 21: *τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ*, kann überhaupt nicht in Betracht kommen. Dagegen die Verheissung Zach. 6, 14: *ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσι.* Dass hier der Grundtext ganz anders lautet, hat bei einem Schriftsteller, der durchweg die LXX benutzt, nichts zu sagen. Als zweiten Grund nennt Resch „das Zusammentreffen mehrerer neutestamentlich apostolischer Stellen in Betreff des *στέφανος*"; ausser Jac. 1, 12 noch 1 Cor. 9, 25. 1 Petr. 5, 4. Apoc. 2, 10. 3, 11. 2 Tim. 2, 5. 4, 8; meint doch von Soden, das Bild vom Kranze sei wohl von Paulus eingeführt. Die eine wie die andre Ansicht würde man wohl nicht ausgesprochen haben, wenn man sich erinnert hätte, wie oft dieses Bild in der vorchristlichen, speziell der jüdischen Litteratur vorkommt. Ich erinnere ausser an Zach. 6, 14. Psalm 8, 6 nur an die S. 29 f. zitierten Stellen 4 Macc. 17, 15 (9, 8). Sap. 5, 15 f. Sir. 6, 30. 15, 6. Test. Levi 8. Benj. 4. Apoc. Bar. 32, 4. Heraclit. IV, 29—33. Aristeas 63, 8. Als letzten Grund bezeichnet Resch den Zusammenklang mit Jakobus in den Worten *τοῖς ἠγαπηκόσιν* 2 Tim. 4, 8. Wie oft die Wendung *οἱ ἀγαπῶντες θεόν* zur Bezeichnung der alttestamentlichen Frommen gebraucht wird, ist S. 30 not. 2 nachgewiesen. Vergleicht man überdies Jac. 2, 5, wo es von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* heisst, dass Gott sie verheissen habe denen, die ihn lieben, so sieht man, dass es sich hier um eine stehende Formel handelt, die durchaus nicht für die Verheissung vom Lebenskranze eigentümlich ist. Übrigens sieht man aus dieser Stelle, wo geradezu *ὁ θεός* als Subjekt zu *ἐπηγγείλατο* genannt ist, mit welchem Rechte Resch behauptet, in 1, 12 müsse als Subjekt Christus ergänzt werden.

Um nun aber die Unmöglichkeit seiner Ansicht noch zu steigern, so behauptet er, in Jac. 1, 12 sei noch ein anderes ausserkanonisches Herrnwort eingeflossen, das in den Worten *ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος* liege, nämlich das Didasc. II, 8 und Const. II, 8 als *γραφή* zitierte: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ.* Es ist nun schon nach-

gewiesen, dass die charakteristischen Ausdrücke des Satzes bei Jakobus: *ὑπομένει* und *δόκιμος*, in den auch sonst handgreiflich parallelen Stellen Zach. 6, 14. Sir. 34, 8—10 vorliegen. Das *πειρασμόν* aber ist bedingt durch die Ausführung 1, 2 ff., die an bestimmte vorchristliche Gedankengänge anknüpft (vgl. S. 15 ff.). Daneben hat die Beziehung auf ein Wort Jesu aus der Erzählung von der Gefangennahme (vgl. Tertullian de baptism. c. 20) keinen Platz, und die höchst verwickelten Folgerungen von Resch werden nicht sicherer dadurch, dass er noch mit dem verderbten Texte *ἀπείραστος* Jac. 1, 13 rechnet. Selbst wenn dieser Text ursprünglich wäre, so würde er doch ganz etwas anderes aussagen als das *ἀπείραστος* in dem namenlosen Zitate. Ich kann hier auf eine weitere Besprechung nicht eingehen. Sollte eine Beziehung zu dem Jakobusbriefe vorliegen, so könnte es nur die der Abhängigkeit sein, vielleicht unter Mitwirkung von Äusserungen wie Sir. 2, 5.

1, 13f. Die neue Beleuchtung, in die hier die *πειρασμοί* treten, erinnert an die Worte Jesu in Gethsemane von dem Schwachsein des Fleisches, Matth. 26, 41. Marc. 14, 38. Luc. 22, 40. 46. Aber diese Gleichheit in der Färbung des Begriffes ist auch alles, was Jakobus mit jenen Stellen gemeinsam hat, und eben diese entspricht, wie S. 34 gezeigt ist, ganz gebräuchlichen jüdischen Vorstellungen.

1, 17 Der Gedanke, dass von Gott gute Gaben kommen, findet sich auch Matth. 7, 11. Luc. 11, 13. Dass aber Jakobus seine Wendung nicht aus den Synoptikern geschöpft haben kann, ist leicht zu zeigen. Zunächst ist im Kommentare nachgewiesen, dass es sich hier um einen nichts weniger als neuen und originalen Gedanken handelt. Ausserdem weist bereits der Hexameter auf eine andere Quelle, wahrscheinlich auf die Sibyllinen hin. Dazu zeigt der Name *πατὴρ τῶν φωτῶν* mit den dazu gehörigen Gedanken, dass Jakobus hier an Vorstellungskreise anknüpft, für die es in den Synoptikern keine Parallelen giebt. Endlich ist der Hinweis auf die guten Gaben Gottes ganz anders begründet als in den Synoptikern, wo es sich um das Gebet handelt; und zum Überfluss kann man noch nachweisen, wo Jakobus angeknüpft hat, nämlich an Sir. 15, 11—20. — Hiermit ist auch bereits der Behauptung

von Resch der Boden entzogen, in Jac. 1, 17 klinge ein Wort aus dem Urevangelium an [1]).

1, 20 Für den Gedanken von der *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*, welche der Zürnende nicht zu Wege bringt, vergleicht man Matth. 5, 6. 20. 6, 23. Allein gerade der eigentümliche Ausdruck *ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* findet sich dort nicht, ist überdies als vorchristlichen Ursprungs nachgewiesen worden. Das Zürnen aber Matth. 5, 22 ist ein ganz anderes als das, wovor bei Jakobus die Leser gewarnt werden; dort gilt es dem Nächsten, hier Gott.

1, 21 Mit der Mahnung, das Wort Gottes aufzunehmen, klingt auch das Gleichnis vom Säemann in Matth. 13, 23 und den synoptischen Parallelen aus. Aber dieser Gedanke ist wieder ein ganz allgemeiner und selbst in der hier vorliegenden Form nicht ursprünglich (vgl. S. 51 f.). Zieht man aber aus dem Gleichnis vom Säemann den Begriff von *φύειν* heran, um ihn mit *λόγος ἔμφυτος* zu vergleichen, so haben die ganz verschiedenen Vorstellungen wieder nichts mit einander gemein als den geläufigen Vergleich des Wortes Gottes mit einem in das Herz geworfenen Samen; vgl. den Kommentar zu 3, 18.

1, 22 Bei dem Gleichnis, das Jakobus aus Anlass seiner Mahnung, nicht bloss Hörer sondern Thäter des Wortes zu sein, giebt, weist man auf den Schluss der Bergpredigt hin Matth. 7, 21 ff. Luc. 6, 46 ff. Nun ist im Kommentar nachgewiesen, wie oft sich der Gedanke findet, dass man das Wort Gottes nicht bloss hören, sondern auch thun solle. Andererseits liegt auf der Hand, dass das Gleichnis Jesu mit dem des Jakobus inhaltlich nichts gemein hat. Es bleibt also als bemerkenswerte Ähnlichkeit nur, dass sich an die Mahnung zum Thun ein Gleichnis anschliesst. Wie sehr das aber einem sehr begreiflichen Gebrauche der jüdischen Schriftgelehrsamkeit entspricht, zeigen die Parallelen, welche z. B. Wünsche zu Matth. 7, 24 aus der rabbinischen Litteratur bietet.

1, 25 Nach Brückner ist der Ausdruck *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, wie 2, 8 zeige, erst aus Matth. 22, 36 f. zu erklären.

---

1) Vgl. a. a. O. S. 131. 255.

Allein der νόμος βασιλικός und das Gesetz der Freiheit sind nicht identisch. Letzteres ist das Gesetz Mosis überhaupt, und im Kommentare ist nachgewiesen, dass ihm schon vom vorchristlichen Standpunkte aus die Attribute zukommen, die es bei Jakobus erhält.

1, 26 f. Die hier herangezogene Parallele Matth. 7, 21—23 hat mit Jakobus nichts als den ganz allgemeinen Gedanken gemein. Gerade der bezeichnende Zug von der θρησκεία μάταιος kann sich schlechterdings nicht aus der Bergpredigt erklären, während er bei Jakobus durch die vorangehenden Ausführungen schon von 1, 19 an vorbereitet ist.

2, 4 Der Vergleich dieser Stelle mit Luc. 5, 22 ist veranlasst durch διαλογισμός, was beidemal mit Bezug auf böse Gesinnungen gebraucht ist. Da hätte nun wohl Matth. 15, 19 noch näher gelegen, wo sich der völlig gleiche Begriff διαλογισμοὶ πονηροί findet (vgl. auch Marc. 7, 21). Aber was an diesem Zusammentreffen irgendwie bedeutsam sein soll, vermag ich beim Blick auf den Sprachgebrauch der LXX nicht zu sagen; vgl. z. B. 1 Macc. 11, 8: διελογίζετο περὶ Ἀλεξάνδρου λογισμοὺς πονηρούς.

2, 5 In nächster Verwandtschaft zu des Jakobus Äusserung über die Armen steht die erste Seligpreisung der Bergpredigt Matth. 5, 3: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; Luc. 6, 20: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Läge hier ein von Jesus geprägter Gedanke vor, so könnte man nicht zweifeln, dass Jakobus davon abhängig wäre. Allein so steht es nicht; vielmehr habe ich im Kommentar nachgewiesen, wie häufig die gleiche Beurteilung der Armen in der vorchristlichen Litteratur vertreten ist. Es kann sich also nur darum handeln, ob die Form des Gedankens bei Jakobus eine solche ist, dass die Vermutung Recht hat, seine Äusserung sei durch jenen Makarismus bedingt. Zweifellos ist nun, dass Jakobus nicht einen neuen Gedanken aussprechen, sondern die Leser an solches erinnern will, was sie bereits wissen; daher die Frage. Nun ist es offenbar, dass er den Lesern den Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Lose der Armen bemerklich machen will. In dieser Beziehung unterscheidet er sich von der Form

der Seligpreisung bei Matthäus und ist der bei Lukas verwandt. Sieht man nun auf die im Kommentare angeführten vorchristlichen Parallelen, so ist es offenbar, dass sich Jakobus nicht an die knappe Gegenüberstellung von *πτωχός* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* angeschlossen hat, sondern an den offenbar ursprünglicheren Gedanken, dass Gott die Armen zu unvergänglichem Reichtum führen werde. Gerade dieser Zug war dem Jakobus nahe gelegt durch die vorangehende Ausführung über die Reichen, und so ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass er aus den mannigfachen Urteilen über die Zukunft der Armen sich gerade an jene Form, welche Luc. 6, 20 vorliegt, sollte erinnert gefühlt haben. Übrigens stimmt, so nahe verwandt der Gedanke ist, formell nicht Einer der parallelen Begriffe mit seinem Gegenstück überein. Statt des einfachen *πτωχοί* bei Lukas hat Jakobus *οἱ πτωχοὶ τῷ κόσμῳ*, statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* das einfache *βασιλεία* mit dem erläuternden Zusatze *ἣν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, statt *ὑμετέρα ἐστίν* endlich *κληρονόμους τῆς βασιλείας*. Bei solcher Sachlage ist an eine Abhängigkeit des Jakobus von dem Worte Jesu nicht zu denken. Immerhin ist daran zu erinnern, dass die Beurteilung der Armen bei Jakobus manche Parallele in den Synoptikern hat; vgl. Matth. 11, 5. Luc. 7, 22. 16, 20 ff. Aber hieraus erhellt nur um so deutlicher, dass es sich hier um eine dem späteren Judentum ganz geläufige Vorstellung handelt.

2, 8 Wenn Jakobus das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ als *νόμος βασιλικός* bezeichnet, so erinnert das allerdings an Matth. 22, 39. Marc. 12, 31. Luc. 10, 27, wo als das höchste Gebot das der Gottesliebe und als ihm gleichwertig das der Nächstenliebe hingestellt wird. Allein einerseits fehlt der charakteristische Ausdruck *νόμος βασιλικός* bei den Synoptikern, andererseits handelt es sich auch hier nicht um einen Jesu eigentümlichen Satz. Sah doch Rabbi Hillel in dem Gebote der Nächstenliebe das Wesen des Gesetzes und erachtete alle anderen Bestimmungen nur als die weiteren Ausführungen jenes Prinzipes [1]). Dieser Gedanke findet nun wohl Matth. 22, 40 Ausdruck, nicht aber bei Jakobus, der wie S. 68 f.

1) Vgl. Wünsche, Neue Beiträge S. 65.

nachgewiesen ist, das Gebot der Nächstenliebe neben die von der Parteilichkeit, dem Totschlag und Ehebruch stellt und seinen Lesern klar macht, dass, wer eines dieser Gebote übertreten habe, damit des ganzen Gesetzes schuldig sei. Damit weicht er aber sehr erkennbar von den Äusserungen Jesu ab. Dem viel erörterterten Worte Matth. 5, 19 liegt ein ähnlicher Gedanke wie der Behauptung des Jakobus zu Grunde. Dass das aber keine Jesu eigentümliche Anschauung sei, wird wohl allerseits zugegeben werden.

2, 11 Der seltene Ausdruck *παραβάτης νόμου* (vgl. v. 9), der sich noch Röm. 2, 25. 27 (Gal. 2, 18) findet, giebt Resch Anlass zu der Vermutung, hier liege Benutzung eines Herrnwortes vor, aus der Perikope Luc. 6, 1—10 des Codex Cantabrigiensis: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Dass des Jakobus Gedanke inhaltlich gar keine Anknüpfung an jenes Wort Jesu hat, fällt dabei für Resch nicht ins Gewicht, obwohl er anerkennt, den „Schwerpunkt jenes Herrnwortes“ habe Jakobus nicht getroffen.

2, 13 Brückner behauptet: „Das rätselhafte Wort: „Die Barmherzigkeit rühmt sich des Gerichtes“, d. h. der Barmherzige hat das Gericht nicht zu fürchten, kann man sich nur aus Matth. 5, 7 erklärlich machen“. Nur? Wie wird Brückner urteilen, wenn er sich einmal die Parallelen ansieht, die ich im Kommentare mitgeteilt habe? Es könnte sich höchstens fragen, ob ein nichts weniger als rätselhafter, sondern der jüdischen Anschauung sehr geläufiger Gedanke bei Jakobus eine Fassung gefunden hätte, welche sich in irgendeinem Ausdrucke mit Matth. 5, 7 und verwandten Stellen, wie Matth. 6, 14 f. 12, 7. 18, 21—35. Luc. 6, 37, berührte. Aber gerade davon kann nicht die Rede sein.

2, 16 Dass man sich bei dem hier angeführten Beispiele der Unbarmherzigkeit an Matth. 25, 41 ff. erinnert, ist ja ganz in der Ordnung. Dass es sich aber um ein näheres Verhältnis beider Stellen zu einander handelt, wird wohl die Meinung selbst derjenigen nicht sein, die auf diese Parallele aufmerksam gemacht haben.

Aus Matth. 8, 29. Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. 41. 8, 27—29 sollen wir wissen[1]), dass die Dämonen vor Gott, an den sie glauben, schaudern. In dem Wunsche, eine Parallele zu Jac. 2, 19 zu finden, hat man sich da doch wohl ein wenig vergriffen. Zunächst ist in jenen Stellen gar nicht von dem Verhältnis der Dämonen zu Gott, sondern zum Messias die Rede. Dann aber sind die Äusserungen der Dämonen Zeichen ihrer Angst, durch den Messias um ihr Regiment unter den Menschen gebracht und der *ἀπώλεια* überliefert zu werden. Die wirklichen Parallelen mit dem entscheidenden Ausdrucke *φρίσσειν*, als Schaudern vor der Nähe Gottes, sind im Kommentare angegeben. — 2, 19

Dieselbe Verwendung von *δικαιοῦσθαι* im Sinne von Gerechtsprechen vor Gericht auf Grund der vorgelegten Beweise der Gerechtigkeit findet sich Matth. 12, 37. Das bedeutet aber freilich nur den Gebrauch eines längst geläufigen Begriffes in beiden Schriften. — 2, 24

Zu der Warnung vor Zungensünden zieht man Matth. 12, 36. 15, 11 heran. Beide Stellen haben Parallelen in der jüdischen Litteratur, stehen aber zu der Jakobusstelle in keinem erkennbaren Verhältnisse. — 3, 1

Der so oft wiederholte Satz, erst Jesus habe die Menschen gelehrt, Gott als Vater zu erkennen, geht von Voraussetzungen aus, die Jac. 1, 27. 3, 9 nur als christlich begreifen können. Mit wie wenig Recht, zeigen die im Kommentare gegebenen Parallelen. — 3, 9

Dass Segnen und Fluchen nicht aus Einem Munde gehen könne, hat an den Ausführungen über den *ἄνθρωπος δίγλωσσος* schlagende Parallelen. Dagegen ist Matth. 12, 34 nur ganz entfernt verwandt. — 3, 9 f.

Die sprüchwörtliche Wendung, dass ein Feigenbaum keine Oliven und ein Weinstock keine Feigen bringe, hat ihre vollständigen Parallelen in der profanen Litteratur. Daneben ist — 3, 12

---

1) Vgl. z. B. Weiss, Die katholischen Briefe, in: Texte und Untersuchungen von O. von Gebhardt und A. Harnack VIII, 3. 1892. S. 102.

das Wort Matth. 7, 16: *μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα*, bezw. Luc. 6, 44: *οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν*, schon was die Wahl der Bilder anlangt, fernerstehend; mehr aber noch, was die Tendenz des Gleichnisses betrifft, das den Gedanken aussprechen soll, dass gute Werke nur von guten Menschen ausgehen.

3, 13 Der durch den Zusammenhang von 3, 1 an bedingte Gedanke, dass der חכם nicht durch Worte, sondern durch Werke sich als seines Namens würdig bewähren solle, hat eine Parallele in Matth. 11, 19: *ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς*, die sich aber ganz als ein Zitat ausnimmt und sehr wenig vorbereitet in dem dortigen Gedankengange auftritt. An eine Anlehnung des Jakobus an jenes Wort ist mithin nicht zu denken. Wenn man nun noch darauf Gewicht legt, dass in demselben Kapitel 11, 29 Jesus von sich aussagt, er sei *πραΰς*, was dann mit dem *ἐν πραΰτητι* Jac. 3, 13 zusammenklingt, so ist doch zu beachten, dass zwischen den Jesusworten 11, 28—30 und Sir. 6, 24—27 eine bedeutsame Verwandtschaft besteht und dass die Betonung der *πραΰτης* gerade bei Sirach immer wiederkehrt; vgl. Sir. 3, 17. 4, 8. 10, 14. 27. 36, 28. 45, 4. Resch findet auch hier einen Anklang an das Urevangelium, indem er unter *ἡ ἄνωθεν σοφία* Christus versteht. Dass er damit ebenso gegen den Gedankenzusammenhang der vorliegenden Stelle als gegen den Sprachgebrauch unseres Briefes (vgl. 1, 5) verstösst, bedarf hier keiner weiteren Ausführung.

3, 18 Brückner behauptet: „Der sehr schwer verständliche Vers 3, 18, den wir so zu übersetzen versuchen: „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesät für die Friedfertigen“, d. h. nur die Friedfertigen, die in Frieden säen, ernten als Frucht ihrer Gerechtigkeit die Seligkeit, weil nur ihre Gerechtigkeit eine wahre ist, oder kürzer: die Frieden säen, werden Frieden ernten — kann nur aus dem Wortlaut von Matth. 5, 9 entstanden sein“. Selbst wenn dieses der Sinn von Jac. 3, 18 wäre, so könnte es nicht eine Entwickelung des Gedankens genannt werden, dass die Friedfertigen Gottes Söhne genannt werden sollen. Nun aber ist im Kommentar nachgewiesen, dass diejenigen, welche *ἐν εἰρήνῃ* säen, gar nicht identisch sind mit

den *εἰρήνην ποιοῦντες*, für die gesät wird. Mithin haben die beiden angeblichen Parallelen nichts mit einander zu thun; nur dass beide vom Frieden reden.

Die Aussage: *αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε* klingt wie eine Umkehrung von Matth. 7, 8. Luc. 11, 10: „Jeder, der bittet, nimmt“. Aber diese Worte haben dort die Bedeutung eines allgemein gültigen Satzes, und das sind sie auch. Die Annahme, dass unsere Stelle von dorther stamme, ist deshalb ganz fernliegend. Im Kommentar ist ja auch darauf hingewiesen, dass der hier vorliegende Gedanke viel eher seine Parallele an 4 Esra 5, 10. 12 hat. 4, 3

Die Anrede der Leser mit *μοιχαλίδες* erinnert an die Bezeichnung Israels als *γενεὰ μοιχαλίς* Matth. 12, 39. 16, 4. Marc. 8, 38. Aber diese geht ja zurück auf alttestamentliche Anschauungen und Ausdrücke, an die doch Jakobus mindestens ebenso leicht anknüpfen könnte als an die Synoptiker. Der Gedanke, dass man nicht zugleich Freund der Welt und Gottes sein könne, erinnert an den in der Form sehr andersartigen Satz Matth. 6, 24. Luc. 16, 13. 4, 4

Resch lässt sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen, bei diesem Zitate einer ungenannten Schrift, dessen Spuren er auch bei Paulus und Hermas meint verfolgen zu können, auf das vorkanonische Evangelium hinzuweisen, das ja auch sonst von Paulus, Jakobus und Hermas gebraucht werde. Da er nun keine anderen Gründe dafür angiebt, dass hier ein Evangelienzitat vorliege, so kann ich es mir versagen, auf seine weiteren höchst anfechtbaren Äusserungen einzugehen, zumal ich im Kommentar ein Verständnis des namenlosen Zitats nachgewiesen habe, durch das die Voraussetzungen von Resch beseitigt werden. Ausserdem habe ich es dort mit einer Reihe von Gründen wahrscheinlich zu machen gesucht, dass das Wort aus der von Hermas als *γραφή* behandelten Apokalypse des Eldat und Modat stammt. 4, 5. 6a

Auf die höchst fragwürdige Beziehung des *ἡ γραφὴ λέγει* auf das vorkanonische Evangelium gründet nun Resch die Hypothese, dass sich das *διὸ λέγει* in v. 6 auf dieselbe Schrift beziehe, mithin Jakobus nicht direkt Prov. 3, 34 zitiere. Er findet das dadurch bestätigt, dass Jakobus *ὁ θεός* statt *κύριος* liest, 4, 6

und dass Ephraem dieses Wort dem zuweist, der auch gesagt hat: *ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.* Was letzteres zu bedeuten oder vielmehr nicht zu bedeuten hat, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wie wenig ein *καὶ πάλιν* über die Herkunft des damit eingeleiteten Zitates sagt, ergiebt sich ja schon aus Röm. 15, 10 f. Hebr. 10, 30. Aber angenommen, dass Ephraem mit diesen Worten ausdrücklich betonen wollte, dass es sich um einen Ausspruch Christi handele, so ist doch zu beachten, dass sich dieser fast wörtlich so Jac. 4, 10 findet, wenigstens in seiner zweiten Hälfte. Wie leicht war dann der Irrtum, dass er Jac. 4, 6 ebenfalls als von Christus stammend aufführte. Oder haben wir nicht selbst im Neuen Testamente derartige Irrtümer bei Zitaten? Mit der Abweichung von der LXX, die Resch noch bei 1 Petr. 5, 5. 1 Clem. 30, 2. Ign. Eph. 5, 3. Clem. Alex. Stromat. III, 6, 49. Pseudo-Ign. Eph. 5. Ephraem p. 279, 1 nachweist, verhält es sich, wie bei dem von LXX abweichenden Wortlaut von Gen. 15, 6 in Jac. 2, 23. Röm. 4, 3. 1 Clem. 10, 6. Justin Mart. Dial. 92, der durch Philo, de mutat. nom. Mang. I, 605 als eine damals gebräuchliche Lesart erwiesen ist, die ihren Ursprung keineswegs einer christlichen Schrift verdankt.

4, 7 Auch hier findet Resch wieder ein Logion aus dem vorkanonischen Evangelium. Die Art seiner Beweisführung ist besonders bezeichnend und offenbart die ganze Haltlosigkeit eines grossen Teiles seiner Untersuchungen. „Mit grosser Wahrscheinlichkeit“ lässt sich nach ihm hier auf ein Herrnwort schliessen, weil drei kanonische Schriftsteller in der Vorstellung von einem *ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ* zusamentreffen, nämlich Eph. 6, 11. 13. 1 Petr. 5, 8 f. Jac. 4, 7. Die beiden letztgenannten können nur für Einen gelten, da der eine vom anderen abhängig ist. Übrigens tritt hier nun auch Hermas, mand. XII, 5, 2: *ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ*, mit in die Reihe. Dass auch die zweite Hälfte von dem Satze des Jakobus: *καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν*, dem Herrnwort angehört, wird bewiesen dadurch, dass sich diese Wendung zweimal bei Hermas, nämlich mand. XII, 4, 7. 5, 2, und in Test. Napht. 8 findet. Er hätte auch noch Test. Isasch. 7 und Dan 5 zitieren können, wo die gleiche Wendung steht. Dass es bei dem jetzigen Stande der kritischen

Forschung ganz unmöglich ist, die Testamente der 12 Patriarchen ohne weiteres als eine christliche Schrift zu behandeln, berücksichtigt Resch nicht. Die zweite Hälfte des Logion kann er also eigentlich nur durch das Zusammentreffen von Jakobus und Hermas, die erste ausserdem noch durch eine ähnliche Wendung im Epheserbriefe stützen. Irgend eine Andeutung, dass dieser Doppelsatz auf ein Evangelium zurückgehe, kann nicht nachgewiesen werden. Das Schlussurteil heisst: „So wird denn jedenfalls allen diesen Parallelen bei Paulus, Petrus, Jakobus, Hermas, Test. XII patr. ein vorkanonischer, ursprünglich hebräischer Quellentext zu Grunde liegen". Hieran kann so viel richtig sein, dass die zusammenklingenden Stellen auf eine vorchristliche Schrift zurückweisen; was die zweite Hälfte des Satzes betrifft, könnten es die Testamente der 12 Patriarchen selbst sein. Aber auf ein hebräisches Evangelium weist nichts hin. Das beruht auf gelehrter Kombination, der es an kritischer Nüchternheit fehlt.

4, 8 Dass die Forderung, die Hände zu reinigen und die Herzen zu heiligen, ganz offenbar auf Psalm 23, 4 zurückgeht, ist im Kommentar bewiesen. Damit ist die Erklärung aus Matth. 5, 8 ausgeschlossen.

4, 9 Als Parallele zieht man heran Luc. 6, 25: *οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.* Dass die Gedanken einander nicht entsprechen, ist offenbar: Bei Jakobus handelt es sich um die Trauer der Busse, bei Lukas um die der ewigen Verdammnis. Dem entspricht, dass bei ersterem zum Weinen aufgefordert wird, während es bei letzterem in sichere Aussicht gestellt wird. Dass nun *γελᾶν* und *κλαίειν* einen gewöhnlichen Gegensatz bietet und keinen bezeichnenden Gedanken, den der eine Schriftsteller von dem anderen müsste übernommen haben, dürfte wohl an sich klar sein. Vgl. auch Eccl. 3, 4: *καιρὸς τοῦ κλαῦσαι καὶ καιρὸς τοῦ γελάσαι.* Dann würde als bemerkenswert übrig bleiben, dass von den vier Ausdrücken der Trauer bei Jakobus: *ταλαιπωρεῖν, πενθεῖν, κλαίειν, κατήφεια,* die beiden mittleren auch bei Lukas vorhanden sind. Dass darin nichts Besonderes liegt, zeigt ein Vergleich von Deut. 34, 8. 2 Reg. 19, 1. 2 Esra 18, 9. Sir. 22, 11 f. 38, 17.

4, 10 Mit dem Gedanken, dass, wer sich demütige, von Gott

werde erhöht werden, klingt offenbar die synoptische Wendung zusammen: ὅστις ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται, Matth. 23, 12. Luc. 14, 11. 18, 14 [1]). Allein eben dieses Wort stammt offenbar aus Ez. 21, 26. Damit hat die Wendung bei Jakobus nur eine entferntere Ähnlichkeit und spricht einen Gedanken aus, der, wie der Kommentar zeigt, in der jüdischen Litteratur oft zum Ausdrucke kommt.

4, 11 f. Dass eine gewisse Ähnlichkeit besteht zwischen dem Verbot des Lästerns und Richtens bei Jakobus und dem Worte Jesu: μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε Matth. 7, 1. Luc. 6, 37, ist gewiss. Dass Jakobus aber nicht von Jesus abhängig ist, ergiebt sich schon daraus, dass er zunächst garnicht vom κρίνειν ausgeht, sondern vom καταλαλεῖν. Hierfür aber liegen, wie gezeigt ist, die Parallelen nicht in den Synoptikern, wo sich dieses Verb und seine Derivate überhaupt nicht finden, sondern in den S. 126 zitierten jüdischen Stellen. Wenn nun im Verlaufe der Ausführung κρίνειν neben καταλαλεῖν tritt, so soll dadurch noch ein gesteigerter Ausdruck für das Lästern gegeben werden; es ist der Ausdruck für das Aburteilen gleichsam in offizieller Form. Diese Schattierung tritt Matth. 7, 1 nicht hervor; vielmehr ist dort κρίνειν ganz allgemein Bezeichnung für Lästern. In Luc. 6, 37 folgt aber auf κρίνειν das steigernde καταδικάζειν. Durch diese Stelle wird sich mithin Jakobus erst recht nicht veranlasst gesehen haben, seinem καταλαλεῖν ein steigerndes κρίνειν hinzuzufügen. Nun wäre es ja aber denkbar, dass er bei seiner Wendung durch das ἵνα μὴ κριθῆτε der Synoptiker beeinflusst wäre. Allein auch hier ist der Jakobusspruch so anders gestaltet, dass man eine derartige Abhängigkeit nicht entfernt für wahrscheinlich halten kann. Der Gedanke, der Richtende werde gerichtet werden, kommt nur indirekt zum Ausdruck, sofern auf Gott als den alleinigen νομοθέτης καὶ κριτής hingewiesen wird, der retten und verderben kann. Voran geht diesem Gedanken aber die den Synoptikern ganz fremde Betrachtung, dass der den Nächsten Richtende sich zum

1) Ähnliche Gedanken in Matth. 18, 4. 20, 25—27. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. 22, 26.

Richter des Gesetzes aufwerfe. Mithin kann von einer Beeinflussung des Jakobus durch die Synoptiker nicht die Rede sein.

4, 12 Für den Gedanken, Gott als alleiniger Gesetzgeber und Richter könne *σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*, zieht man Matth. 10, 28 heran offenbar wegen der Worte *τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν. γεέννῃ*. Dass *ἀπόλλυμι* von der ewigen Verdammnis in der jüdischen Litteratur gebraucht wird, hat der Kommentar gezeigt. Eine nähere Berührung zwischen den Gedanken beider Stellen ist nicht vorhanden; wohl aber zwischen Matth. 10, 28 und 4 Macc. 10, 4: *πρὸς ταῦτα εἴ τι ἔχετε κολαστήριον προσαγάγετε τῷ σώματί μου· τῆς γὰρ ψυχῆς μου, οὐδ᾽ ἂν θέλητε, ἅψασθαι δύνασθε.*

4, 13 Wenn zu der Beschreibung des tadelnswerten Beginnens der Handelsleute, welche ihre Pläne für heute, morgen und ein ganzes Jahr machen, die Mahnung Jesu, nicht für den morgenden Tag zu sorgen, Matth. 6, 34, herangezogen wird, so bedarf die Verschiedenheit beider Gedanken wohl keiner besonderen Erläuterung. Weder Anlass noch Begründung der Mahnung ist gleich.

4, 14—16 Die Perikope vom reichen Mann, dessen Felder gut getragen hatten, Luc. 12, 16—20, berührt sich insofern mit der Ausführung des Jakobus, als beide Male auf die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens hingewiesen wird: ein Gedanke, der auch in dieser besonderen Anwendung nichts weniger als ungewöhnlich ist; vgl. z. B. Sir. 11, 19 ff. und den Kommentar zu 5, 2 ff.

4, 17 Dass 4, 17 wie aus einem anderen Zusammenhange genommen klingt, ist im Kommentar als wahrscheinlich angesehen. Kann es nun aus der als Parallele angezogenen Stelle Luc. 12, 47 stammen? So viel ich sehe, nicht. Jakobus spricht nur den Gedanken aus, dass die Unterlassung einer als schön erkannten That als *ἁμαρτία* werde angerechnet werden. Bei Lukas dagegen handelt es sich um das verschiedene Strafmass bei Sünden; wissentliche Sünden werden strenger bestraft als unwissentliche. Auch macht das synoptische Wort den Eindruck eines Satzes aus der jüdischen Gesetzes- und Rechtspraxis, keineswegs aber den einer neuen Enthüllung Jesu. Das wird durch die beiden talmudischen Maximen bestätigt: 1) Derjenige ist grösser, der

aus Pflicht, als der, welcher aus blosser Willkür eine Handlung ausübt; — 2) Es ist besser, die Leute handeln gegen das Gesetz aus Unwissenheit als aus Frevelmut[1]). Ist somit die Berührung von Jac. 4, 17 mit Luc. 12, 47 eine ganz lose, so wirft es ein sehr bedenkliches Licht auf die Sicherheit der Beweisführung von Resch, der daraus, dass Origenes statt des *ὁ γνοὺς τὸ θέλημα* bei Lukas *ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα* liest, den Schluss zieht, Origenes und Jakobus wiesen auf eine andere Fassung des hebräischen Urevangeliums hin als Lukas.

5, 1 Über die Parallele Luc. 6, 24 f. ist bereits zu Jac. 4, 9 das Nötige bemerkt worden. Die Ähnlichkeit wird nicht grösser durch das *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις*, für das übrigens im Kommentar zu 5, 1 eine Fülle von Parallelen aus Henoch angegeben ist.

5, 2 f. Die Verwandtschaft dieser Stelle mit Matth. 6, 19 f. (Luc. 12, 33) beruht zunächst auf dem Zusammenklang von *τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν* mit *σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει*, sodann auf dem *θησαυρίζειν*. Um wie oft gebrauchte Vorstellungen es sich hier handelt, zeigt der Kommentar. Irgendwie bedeutsam trifft aber Jakobus mit Matthäus nicht zusammen, und schon die Anordnung der Gedanken zeigt, dass beide Schriftsteller unabhängig von einander sind. — Im übrigen ist das Gleichnis vom reichen Mann, der sich grössere Kornhäuser bauen wollte, Luc. 12, 16—21, eine gute Illustration zu unserer Stelle. Im Kommentare ist zu 5, 2. 4 gezeigt, dass dort offenbar zunächst an Getreidehändler gedacht ist.

5, 6 Wenn man zu 5, 6 auf Matth. 12, 7. 37. Luc. 6, 37 hinweist, wo sich ausser unserer Stelle allein im Neuen Testamente *καταδικάζειν* findet, so ist das um so bedeutungsloser, als sich hier nachweisen lässt, dass Jakobus diesen Begriff aus Sap. 2, 20 genommen hat. — Verweist man aber für das Verständnis von *ἐφονεύσατε* auf Matth. 5, 21 f., so ist im Kommentare gezeigt, dass es sich um ein wirkliches *φονεύειν* handelt, womit dann die Parallele verschwindet.

5, 7 Der Schein einer Verwandtschaft zwischen 5, 7 und Matth. 24, 3. 27. 37. 39 ist beseitigt durch den Nachweis, dass sich *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου* auf die Erscheinung Gottes bezieht.

---

1) Vgl. Wünsche, Neue Beiträge S. 453. Desgleichen Weber a. a. O. S. 232.

Resch findet auch hier eine Verwendung seines Urevangeliums. In 1 Cor. 9, 10 sollen die Worte: *δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*, ein Zitat aus dem Urevangelium sein. Angenommen, dass sich *ἐγράφη* nicht auf das v. 9 angeführte Wort Deut. 25, 4 bezieht, so ist zunächst kein Beweis dafür gebracht, dass hier das Urevangelium verwendet sei, und sodann, dass Jac. 5, 7 mit der Korintherstelle näher zusammenhänge. Was den erstgenannten Punkt betrifft, so hat schon Rückert hier ein Zitat aus den Apokryphen vermutet. Resch macht dazu die charakteristische Bemerkung, Rückert verweise „auf die abschüssige Bahn der apokryphischen Litteratur". Es wäre interessant zu erfahren, weshalb Resch diese Bahn abschüssig nennt. Ich glaube, wenn er sich ein wenig mit ihr bekannt gemacht hätte, wäre er selbst nicht auf so abschüssige Wege und in so bodenlose Tiefen geraten. Dass dieses Wort auf Jesus zurückgehen müsse, meint Resch dadurch zu beweisen, dass in demselben Kapitel 1 Cor. 9, 14 noch ein anderes Wort Christi erwähnt werde, das 1 Tim. 5, 18 geradezu zitiert sei; und dass „die Bilder vom Säen und Ernten, vom Pflügen und Pflanzen in den Reden des Herrn so gebräuchlich" seien, „dass es als eine Ergänzung erscheine, wenn auch das *ἀλοᾶν*, das Dreschen, nicht fehlt". Über diesen zweiten Grund will ich kein Wort verlieren, da er in einer wissenschaftlichen Untersuchung eigentlich keinen Platz hat. Was den ersten betrifft, so ist die Bemerkung über 1 Tim. 5, 18 eine beweislose Behauptung, und der Hinweis auf die Anordnung Jesu 1 Cor. 9, 14 und die Art, wie sie eingeführt wird, macht es eher unwahrscheinlich, dass 1 Cor. 9, 10 ein Evangelien-Zitat vorliegt. Und nun vergleiche man mit diesem Worte Jac. 5, 7. Nicht Einen Begriff haben beide Stellen gemeinsam. Erst durch den als Mittelglied aufgestellten Satz Diognet. 12, 6: *ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει καρπὸν προσδοκῶν*, versucht er eine formelle Verwandtschaft herzustellen. Dass 1 Cor. 9, 10 und Diogn. 12, 6 der apokryphischen Stelle Sir. 6, 18 viel näher verwandt sind als Jac. 5, 7, ist Resch bei seiner Apokryphenscheu natürlich entgangen. Um nun aber doch die Jakobusstelle als einen Beweis für das Urevangelium nicht fahren zu lassen, muss er behaupten, dass

das Herrnwort, das 1 Cor. 9, 10 als Zitat angeführt sein soll, nicht wörtlich zitiert sei, und hierfür beruft er sich auf die 1 Cor. 9, 14 erwähnte *διαταγὴ τοῦ κυρίου*, die aber ja auch gar nicht als Zitat auftritt. Bei dieser Sachlage wird es mit Jac. 5, 7 als einem Wort aus dem Urevangelium wohl gute Wege haben.

5, 8 Die Predigt von der Nähe des Himmelreichs Matth. 3, 2 (vgl. noch 4, 17. 10, 7. Marc. 1, 15. Luc. 10, 9. 11) kann doch nur als Parallele herangezogen werden, wenn man die im Kommentare genannten Stellen von der Nähe der *ἡμέρα τοῦ θεοῦ* nicht beachtet.

5, 9 Das Stehen des Richters vor der Thür hat in Matth. 24, 33. Marc. 13, 29 eine verwandte Vorstellung. Im Kommentare ist nachgewiesen, dass diese Jesu nicht eigentümlich ist.

5, 10 Ebenso nahe berührt sich der Gedanke von den Propheten als Vorbilder im Leiden mit Matth. 5, 12. Luc. 6, 23. Aber freilich auch in Bezug hierauf ist nachgewiesen, dass es sich um einen in den jüdischen Schriften ganz geläufigen Gedanken handelt.

5, 12 Am bedeutsamsten ist die Berührung des Jakobus mit den Synoptikern bei dem Verbote des Schwörens. Vgl. *μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ*, mit Matth. 5, 34—37: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ, μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ . . . . . ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ*. Die Unterschiede zwischen beiden Stellen beweisen nach Resch, dass Jakobus von dem Urevangelium abhängig ist, und auch Holtzmann meint: dass Jakobus das Eidverbot in einer Form reproduziert, welche auch bei Justin Apol. 1, 16, den klementinischen Homilien 3, 55. 19, 2 und späteren Kirchenvätern vorkommt, könne im Verein mit dem Nachklange 2 Cor. 1, 17—20 eher für die Grundform der *λόγια κυριακά* sprechen. Nach Brückner dagegen ist die Jakobusstelle nur als eine Zusammenziehung von Matthäus anzusehen, bei welcher zwar noch Himmel und Erde genannt sind, die anderen Beispiele aber nicht weiter zur Aufzählung kommen, sondern nur mit *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον* angedeutet werden. Jedenfalls liegt hier eine

solche Ähnlichkeit vor, dass sie sich nur durch litterarische Abhängigkeit erklärt. Wie dieselbe aufzufassen sei, wird besser am Schlusse unsrer Vergleichung zu untersuchen sein.

Nach Marc. 6, 13: *ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀῤῥώστους καὶ ἐθεράπευον*, glaubt man behaupten zu dürfen, Jesus habe den Jüngern den Befehl gegeben, die Kranken in seinem Namen mit Öl zu salben, und auf dieses Agraphon weise Jakobus hin; somit sei *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* nicht von Gott, sondern von Christus zu verstehen [1]). Nun ist aber nachgewiesen, dass das Salben der Kranken mit Öl Sache der jüdischen Rabbinen gewesen ist, und da hier von den *πρεσβύτεροι*, nicht aber von den *ἀπόστολοι* die Rede ist, so liegt schon deshalb nicht der geringste Anlass vor, der nächstliegenden Erklärung aus dem Wege zu gehen. 5, 14

Sündenvergebung in Verbindung mit Krankenheilung findet sich in den Synoptikern oft; vgl. Matth. 9, 2 ff. Marc. 2, 5 ff. Luc. 5, 20 ff. Der Kommentar hat gezeigt, wie dieses einer weit verbreiteten jüdischen Anschauung entspricht. 5, 15

Ganz dieselbe von dem kanonischen Bericht über Elia abweichende Zeitbestimmung findet sich Luc. 4, 25. Es ist nachgewiesen, dass es sich hier um eine spätere jüdische Umgestaltung der biblischen Überlieferung handelt, wie sie in der Midraschlitteratur viele Parallelen hat. Es wird das durch Apoc. 11, 3 bestätigt. 5, 17

Für den Ausdruck *ἐκ πλάνης ὁδοῦ* auf Matth. 7, 13 als Parallele zu verweisen, war doch gewiss angesichts des reichen Materials, das allein Psalm 118 darbietet [2]), unnötig. 5, 20

Die Parallele zu den Worten *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* in 1 Petr. 4, 8: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, wird von der Didaskalia 2, 3 als Wort des Herrn zitiert. Nun findet sich dieses Wort zunächst Prov. 10, 12. Wenn es also wirklich von Christus in einer uns nicht überlieferten Schrift gebraucht sein sollte, so könnte er es selbst nur als ein Zitat verwandt haben, und damit wäre der Beweis unmöglich gemacht, dass Jakobus, wenn er überhaupt eine bestimmte Stelle sollte im

---

1) Vgl. z. B. Beyschlag und Weiss zu Jac. 5, 14.

2) Vgl. v. 1. 3. 5. 14. 26. 27. 29. 30. 32. 33. 37. 59. 168.

Auge gehabt haben, das Wort Jesu gebraucht hätte. Eine genauere Erörterung des Verhältnisses der Jakobusstelle zu der des Petrus wird im nächsten Kapitel gegeben werden. Im Voraus sei aber schon darauf hingewiesen, dass die nach Resch „auch sonst wahrnehmbare Verwandtschaft des Jakobusbriefes und ersten Petrusbriefes“ sich am einfachsten und besten erklärt durch Abhängigkeit der beiden von dem Urevangelium. Es wäre doch erwünscht, wenn eine derartige Behauptung einmal an den Thatsachen den Beweis ihrer Richtigkeit führen wollte. Die Verwandtschaft zwischen beiden Schriftstellern ist, wie das nächste Kapitel dies zeigen wird, eine so weitgehende, dass nach Reschs Hypothese etwa die Hälfte der Briefe aus dem Urevangelium stammen müsste.

Als Resultat unserer Untersuchung ergiebt sich, dass weder inhaltlich noch formell zwischen dem Jakobusbriefe und den Synoptikern eine derartige Ähnlichkeit besteht, dass von Abhängigkeit des ersteren gesprochen werden kann. Immerhin bestehen manche Anklänge zwischen beiden. Diese würden aber nicht in dem Masse als etwas charakteristisches empfunden werden, wenn man sich in der jüdischen Litteratur etwas heimischer machte. Indes muss bei diesem Urteil die Stelle Jac. 5, 12 im Vergleich mit Matth. 5, 34—37 ausgenommen werden. Hier liegt eine solche Ähnlichkeit vor, bei aller Anerkennung der daneben bestehenden Differenzen, dass die beiden Stellen wenn auch nicht direkt von einander abhängig sein, so doch durch Abhängigkeit von einer dritten Grösse in nächster Verwandtschaft stehen müssen. Wo ist diese Grösse zu suchen? Im Kommentar ist nachgewiesen, dass des Jakobus Ansicht über den Eid durchaus auf jüdischem Boden gewachsen ist und in den vorchristlichen Schriften wie in der rabbinischen Litteratur dem Inhalte nach ihre vollkommenen Parallelen besitzt. Hat nun Jesus dieselbe Ansicht ausgesprochen, so hat er sich auch in diesem Punkte, wie in so vielen anderen, an die Anschauungen seiner Zeit angeschlossen. Freilich, sicher ist noch lange nicht, dass das nur bei Matthäus sich findende Wort über das Schwören nicht etwa zu den Partieen der synoptischen

Jesusreden gehört, die ihren Ursprung in der Theologie jener Zeit, nicht aber bei Jesus haben. Dass eine Anzahl Aussprüche frommer Lehrer später leicht auf Jesus übertragen werden konnte, liegt in der Natur der Sache. Wo liess sich auch in der Praxis eine sichere Grenze zwischen beiden ziehen? Was unser Wort anlangt, so ist es immerhin bemerkenswert, dass sich das absolute Verbot des Eides, wie es hier trotz aller exegetischen Wegdeutungsversuche vorliegt, mit der Praxis Jesu nicht reimt, da er nach ausdrücklichem Berichte der Synoptiker geschworen hat; vgl. Matth. 26, 63 f. — Indes, mag man immerhin annehmen, dass dieses Verbot des Eides auf Jesus zurückgehe, so ist damit noch nicht gesagt, dass er die Form des Wortes geschaffen hat; von dem Inhalt, der als vorchristlich erwiesen ist, garnicht zu reden. Dann würden Jakobus und Jesus auf dieselbe Quelle zurückgehen. Eine solche Vorstellung findet man ganz natürlich, wenn es sich dabei um das alte Testament handelt. Aber einen engeren Anschluss an die apokryphischen Schriften, und zwar einen solchen, der sich auf Inhalt und Form bezieht, hält man noch immer in weiten Kreisen für unmöglich. Gegen diese Ansicht hilft wohl nichts anderes als der Hinweis auf die vielen Stellen, wo eine derartige Übereinstimmung zwischen den synoptischen Jesusworten und Äusserungen aus der ausserkanonischen Litteratur thatsächlich vorliegt. Es ist natürlich nicht möglich, hier auch nur mit annähernder Vollständigkeit solche Zusammenklänge nachzuweisen. Aber immerhin wird es für die unbefangene Beurteilung des vorliegenden Problemes von Wert sein, wenn einige derartige Parallelen aufgeführt werden. Ich greife, ohne eine besondere Ordnung inne zu halten, hier und da aus dem reichen Materiale einige Beispiele heraus.

4 Macc. 7, 19: *πιστεύοντες ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ οὐδὲ οἱ πατριάρχαι ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἀλλὰ ζῶσιν θεῷ*; desgleichen 16, 25: *ἔτι δὲ καὶ ταῦτα εἰδότες ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι.* Hier liegt ein wörtlicher Zusammenklang vor mit einem Worte Jesu, das als eine besonders herrliche Äusserung mit Recht gepriesen wird; vgl. Matth. 22, 32. Marc. 12, 26 f. und besonders

die Form in Luc. 20, 37 f. Dass Jesus nicht direkt von dem vierten Makkabäerbuche abhängig ist, ergiebt sich bereits aus der Form der Aussprüche. Aber gerade aus der apokryphischen Stelle erkennt man, dass es eine jüdische Vorstellung gewesen ist, Abraham und die Patriarchen, mit denen Gott seinen Bund geschlossen, könnten nicht zu den Toten gehören. Eben hierauf weist auch Jesus hin: *περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε;* es liegt also bei ihm nicht eine ganz neue, geistreiche Erklärung von Ex. 3, 6 vor. So stehen in der That die Worte Jesu und die Stellen des 4. Makkabäerbuches in einem ganz ähnlichen Verhältnis zu einander wie Matth. 5, 34—37 und Jac. 5, 12.

Etwas anders steht es mit dem berühmten Rufe Jesu an die Mühseligen und Beladenen Matth. 11, 28—30. Längst hat man beobachtet, dass dieser sich nahe anschliesst an gewisse Wendungen des Sirachbuches; und das wird um so zweifelloser, als Jesus Matth. 11, 19 gegenüber den Vorwürfen, die man gegen ihn erhoben, bemerkt hat: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.* Ich stelle die Sirachworte in der Reihenfolge der Worte Jesu neben einander: *προσέλθετε πρός με οἱ ἐπιθυμοῦντές μου* (24, 18; *ἐν πάσῃ ψυχῇ σου πρόσελθε αὐτῇ* 6, 25). *ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν* (51, 27). *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγὸν καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν* (51, 26). *εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς (εἰσένεγκον) τὸν τράχηλόν σου· ὑπόθες τὸν ὦμόν σου καὶ βάσταξον αὐτήν. ἐπ᾽ ἐσχάτων γὰρ εὑρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς* (6, 23. 24. 27). Es bedarf wohl keiner Worte, wie viel schwieriger die Annahme der Abhängigkeit Jesu von einer vorchristlichen Schrift bei einer Äusserung über sein inneres Leben ist, als bei einem Urteil über eine Frage der allgemeinen Sittlichkeit.

Ich stelle daneben Sap. 2, 16—18. Hierbei handelt es sich freilich nicht um ein Wort Jesu, sondern um die Äusserung seiner Feinde unter dem Kreuze: (*δίκαιος*) *ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν. ἴδωμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς, καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ. εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων.* Der Zusammenklang mit Matth. 27, 43 ist ein ganz überraschender.

Das Fehlen der fraglichen Worte bei den anderen Synoptikern legt die Vermutung nicht fern, dass hier Züge aus dem Kapitel über das Leiden des Gerechten Sap. 2 in die Leidensgeschichte bei Matthäus übergegangen sind. Dass es sich auch bei Matth. 5, 34—37 um eine Erweiterung der Überlieferung von Jesus aus vorchristlicher Litteratur handeln kann, ist oben bereits angedeutet.

In den vorchristlichen Teilen der Testamente der 12 Patriarchen, die sich aufs schärfste gegen die späteren christlichen Zusätze abheben, findet sich eine solche Fülle bezeichnender Ähnlichkeiten mit den synoptischen Reden Jesu, dass dagegen die Parallelen bei Jakobus ganz in den Hintergrund treten, und dass immer wieder der Versuch gemacht wird, den Ursprung des ganzen Schriftstückes in die christliche Zeit zu verlegen. Abgesehen davon, dass ein solches Beginnen an der Komposition des Werkes scheitern muss, sind auch die Berührungen mit den Synoptikern derart, dass sie sich als Zitate erst recht nicht verstehen lassen. Es handelt sich hier um Ähnlichkeiten, die sich nur begreifen durch Zurückgehen auf eine dritte Grösse: die jüdischen Anschauungen, welche beide zur Voraussetzung haben. Einige Beispiele müssen genügen.

Die eigenartige Darstellung der Versuchung Jesu Marc. 1, 13 hat ihre Parallele in Test. Napht. 7: *ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν;* vgl. auch Test. Isasch. 7. Man vergleiche ferner mit den Seligpreisungen der Bergpredigt Test. Juda 25: *οἱ ἐν λύπῃ τελευτήσαντες, ἀναστήσονται ἐν χαρᾷ, καὶ οἱ ἐν πτωχείᾳ διὰ κυρίου πλουτισθήσονται καὶ οἱ ἐν πενίᾳ χορτασθήσονται, καὶ οἱ ἐν ἀσθενείᾳ ἰσχύσουσι, καὶ οἱ διὰ κύριον ἀποθανόντες ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ.* — Mit Matth. 5, 22 f. vgl. Test. Isasch. 3: *πορευόμενος ἐν ἁπλότητι ὀφθαλμῶν,* Test. Benj. 4: *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν.* Mit Jesu Vorschrift über Gebet und Fasten Matth. 6, 6. 17 f. Test. Jos. 3: *εἰσερχόμενος εἰς τὸ ταμιεῖον προσηυχόμην κυρίῳ, καὶ ἐνήστευον ἐν τοῖς ἑπτὰ ἔτεσιν ἐκείνοις, καὶ ἐφαινόμην τῷ Αἰγυπτίῳ ὡς ἐν τρυφῇ διάγων· ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν νηστεύοντες τοῦ προσώπου τὴν χάριν λαμβάνουσιν.* Besonders die Bemerkung über das Fasten steht in einem so eigenartigen Verhältnis zu dem

synoptischen Worte, dass eine Abhängigkeit davon unvorstellbar ist. — Das Bild von den zwei Wegen Matth. 7, 13 f. findet sich Test. Asser 1; die Ansicht von dem ewigen Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist Matth. 25, 41, steht Test. Juda 25. Eine sehr bemerkenswerte Parallele zu der Perikope vom Gericht Matth. 25, 31 ff. findet sich in dem ganz andersartigen Zusammenhange Test. Josef 1. Was Jesus dort von den Gerechten aussagt, rühmt Josef hier als die Gnadenerweisungen Gottes gegen sich: *οἱ ἀδελφοὶ οὗτοι ἐμίσησάν με, καὶ κύριος ἠγάπησέ με. αὐτοὶ ἤθελόν με ἀνελεῖν, καὶ ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου ἐφύλαξέ με. εἰς λάκκον με ἐχάλασαν, καὶ ὁ ὕψιστος ἀνήγαγέ με. ἐπράθην εἰς δοῦλον, καὶ ὁ κύριος ἐλευθέρωσέ με. εἰς αἰχμαλωσίαν ἐλήφθην, καὶ ἡ κραταιὰ αὐτοῦ χεὶρ ἐβοήθησέ μοι. ἐν λιμῷ συνεσχέθην, καὶ αὐτὸς ὁ κύριος διέθρεψέ με. μόνος ἤμην, καὶ ὁ θεὸς παρεκάλεσέ με. ἐν ἀσθενείᾳ ἤμην, καὶ ὁ ὕψιστος ἐπεσκέψατό με. ἐν φυλακῇ ἤμην, καὶ ὁ σωτὴρ ἐχαρίτωσέ με. ἐν δεσμοῖς, καὶ ἔλυσέ με. ἐν διαβολαῖς, καὶ συνηγόρησέ μοι. ἐν λόγοις Αἰγυπτίων πικροῖς, καὶ ἐῤῥύσατό με. ἐν φθόνοις καὶ δόλοις, καὶ ὕψωσέ με.* Fast noch mehr als die Gleichheit der Beispiele überrascht die Gleichheit der stilistischen Form. Dass diese Stelle nicht von Matth. 25 abhängig sein kann, bedarf keiner anderen Begründung als ihrer vollständigen Mitteilung. Dass die synoptische Rede, bewusst oder unbewusst, an den Hymnus des Josef anklingt, kann ich nicht beweisen, halte es aber nicht für unmöglich.

Was Test. Asser 1 ganz kurz angedeutet wird von den *δύο ὁδοί*, findet im Testamente Abrahams c. 11 eine breitere Darstellung, deren Übereinstimmung mit Matth. 7, 13 f. Luc. 13, 23 f. im höchsten Masse überraschend ist. Ich teile die bedeutsamen Wendungen mit: *εἶδεν Ἀβραὰμ δύο ὁδούς· ἡ μία ὁδὸς στενὴ καὶ τεθλιμμένη καὶ ἡ ἑτέρα πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος. καὶ εἶδεν ἐκεῖ δύο πύλας· μία πύλη πλατεῖα, κατὰ τῆς πλατείας ὁδοῦ, καὶ μία πύλη στενὴ κατὰ τῆς στενῆς ὁδοῦ . . . . καὶ ἴδον ψυχὰς πολλὰς ἐλαυνομένας ὑπὸ ἀγγέλων καὶ διὰ τῆς πλατείας πύλης εἰσαγομένας. καὶ ἴδον ἄλλας ψυχὰς ὀλίγας καὶ ἐφέροντο ὑπὸ ἀγγέλων* (vgl. Luc. 16, 22) *διὰ τῆς στενῆς πύλης. . . . αὕτη ἡ πύλη ἡ στενὴ τῶν δικαίων ἐστὶν ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ οἱ εἰσερχόμενοι δι᾽ αὐτῆς εἰς*

τὸν παράδεισον ἔρχονται (vgl. Luc. 23, 43) . . . *ἡ πύλη ἡ πλατεῖα τῶν ἁμαρτωλῶν ἐστίν, ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ εἰς τὴν κόλασιν τὴν αἰώνιον* . . . . · · *πολλοί εἰσιν οἱ ἀπολλύμενοι, ὀλίγοι δὲ οἱ σωζόμενοι* (vgl. Matth. 20, 16. 22, 14). *εἰς γὰρ τὰς ἑπτὰ χιλιάδας μόλις εὑρίσκεται μία ψυχὴ σωζομένη δικαία καὶ ἀμόλυντος* [1]). — Das Matth. 18, 34 ziemlich unvermittelt auftretende Wort: *παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς*, findet sich Test. Abr. c. 12 ebenfalls: *οὔτε τοῖς βασανισταῖς ἐξέδωκεν αὐτήν*, aber in einem Zusammenhange, in welchem es vollständig motiviert ist.

Ich darf hier abbrechen, da es ja nicht meine Aufgabe ist, das Verhältnis der Synoptiker zur jüdischen Litteratur zu erörtern, sondern das Recht der Behauptung zu erweisen, es liege kein Grund vor, die nahe Verwandtschaft zwischen Jac. 5, 12 und Matth. 5, 34—37 aus Abhängigkeit des Jakobus zu erklären. Je eingehender man das Verhältnis der neutestamentlichen Schriften zu den vorchristlichen ausserkanonischen, sowie zu den rabbinischen zur Darstellung bringt, um so vollständiger wird der Irrtum schwinden, dass sich Jakobus mehr als ein anderer der neutestamentlichen Schriftsteller an Jesus anschlösse. Beruhte wirklich die Ausführung des Jakobus auf dem engsten Anschluss an die Predigt Jesu, so wäre es völlig unerklärlich, weshalb er darauf verzichtet hätte, auch nur von fern anzudeuten, dass seine Behauptungen durch die Autorität des Namens Jesu gedeckt würden.

Zweites Kapitel.

Der erste Petrusbrief.

Dass der Jakobusbrief in naher Verwandtschaft mit dem 1. Petrusbriefe steht, kann als allgemein anerkannt betrachtet werden. Immerhin lohnt es sich noch, über dieses Verhältnis in seinem ganzen Umfang eine kurze Übersicht zu bringen, da

1) Vgl. auch 4 Esra 8, 3: multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur.

die bisherigen Untersuchungen über diesen Punkt keine Vollständigkeit aufweisen [1]):

Jakobus.	1 Petrus.
1, 1: *διασπορᾷ.*	1, 1: *διασπορᾶς.*
1, 2: *χαράν. πειρασμοῖς ποικίλοις.*	1, 6: v. 8 *χαρᾷ.* 4, 13: *χαίρετε. ποικίλοις πειρασμοῖς* 4, 12.
1, 3: *τὸ δοκίμιον ἡμῶν τῆς πίστεως.*	1, 7: *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως.*
1, 10f.: *ἄνθος χόρτου. ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν.* (*μαρανθήσεται*).	1, 24: *ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν.* (v. 4 *ἀμάραντον.* 5, 4: *ἀμαράντινον.*)
1, 12: *μακάριος. δόκιμος γενόμενος* (*λήμψεται*) *τὸν στέφανον τῆς* (*ζωῆς*), *ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*	3, 14. 4, 14: *μακάριος.* 1, 7: *δοκιμαζομένου.* 5, 4: (*κομιεῖσθε*) *τὸν τῆς* (*δόξης*) *στέφανον.* 1, 12: (*ἀνηγγέλη*). 1, 8: *ὃν ἀγαπᾶτε.*
1, 18: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.*	1, 23: *ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου* (*θεοῦ ζῶντος*). v. 22: (*ἐν τῇ ὑπακοῇ*) *τῆς ἀληθείας.*
1, 21: *ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ* (*περισσείαν*) *κακίας,* (*δέξασθε τὸν ἔμφυτον*) *λόγον. σῶσαι.*	2, 1: *ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν.* 3, 21: *ἀπόθεσις ῥύπου.* 2, 2: *λογικὸν* (*γάλα ἐπιποθήσατε*). *εἰς σωτηρίαν.*
1, 25: *ὁ παρακύψας εἰς νόμον .. τῆς ἐλευθερίας.* vgl. v. 12.	1, 12: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν παρακύψαι.* 2, 15: *ὡς ἐλεύθεροι.*
1, 26: *μάταιος.*	1, 18: *ματαίας.*
1, 27: (*θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀ μ ί α ν τ ο ς παρὰ θεῷ*) *πατρί. ἄσπιλον. κόσμου.*	2, 5: (*θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ*). 1, 4: *ἀμίαντον.* 1, 17: *πατέρα.* 1, 19: *ἀσπίλου.* 1, 20: *κόσμου.*

---

1) Die bisher vollständigste Parallelensammlung findet sich bei Mayor a. a. O. p. XCIX—CI.

Jakobus.	1 Petrus.
2, 1: προσωποληψίαις. τὴν πίστιν τοῦ κυρίου. δόξης.	1, 17: ἀπροσωπολήμπτως. 1, 21: πιστοὺς (εἰς θεόν). τὴν πίστιν εἰς θεόν. δόξαν αὐτῷ δόντα. 4, 14: τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα.
2, 2: χρυσοδακτύλιος vgl. mit 5, 3: ὁ χρυσὸς καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται.	1, 18: φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ.
2, 4: κριταί.	1, 17: κρίνοντα.
2, 5: ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει. κληρονόμους. (ἐπηγγείλατο) τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.	1, 20 f.: προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου ... δι᾽ ὑμᾶς.... ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν ... εἶναι εἰς θεόν. 1, 4: εἰς κληρονομίαν. 1, 12: ἀνηγγέλη. 1, 8: ὃν ἀγαπᾶτε.
2, 6: (ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια).	3, 15: (ἕτοιμοι πρὸς ἀπολογίαν τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον).
2, 7: βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς.	4, 4: βλασφημοῦντες. 4, 14: ἐν ὀνόματι Χριστοῦ. 4, 16: ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.
2, 8: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον.	1, 22: ἀλλήλους ἀγαπήσατε. 2, 17: τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε. 4, 8: τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην.
2, 9: προσωπολημπτεῖτε. v. 12: κρίνεσθαι. v. 14: ἔργα.	1, 17: τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον.
3, 13: τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι vgl. 1, 21.	2, 12: τὴν ἀναστροφὴν ἔχοντες καλήν. ἐκ τῶν καλῶν ἔργων. 3, 2: τὴν (ἐν φόβῳ ἁγνὴν) ἀναστροφήν. 3, 16: τὴν ἀγαθὴν (ἐν Χριστῷ) ἀναστροφήν. 3, 15: μετὰ πραΰτητος.
3, 14: ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν.	3, 15: ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Jakobus.	1 Petrus.
3, 17: ἁγνή. ἐπιεικής. ἀνυπόκριτος.	3, 2: ἁγνήν. 2, 18: ἐπιεικέσιν. 2, 1: ὑποκρίσεις.
4, 1: ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων.	2, 11: τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται.
4, 2: φθονεῖτε (vgl. S. 114).	2, 1: φθόνους.
4, 6: ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.	5, 5: ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.
4, 7: ὑποτάγητε. ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ.	2, 13. 5, 5: ὑποτάγητε vgl. v. 18. 3, 1. — 5, 9: ἀντίστητε; 5, 8: διάβολος.
4, 8: ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι.	1, 22: τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες.
4, 10: ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.	5, 6: ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ.
4, 11: καταλαλεῖτε.	2, 1: καταλαλιάς.
5, 3 vgl. 2, 2.	
5, 6: ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον.	3, 18: δίκαιος ... θανατωθείς.
5, 8: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν.	4, 7: πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν.
5, 8f.: στηρίξατε τὰς καρδίας. ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν.	5, 10: στηρίξει. 4, 5: τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι. v. 17: καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα.
5, 10: ὑπόδειγμα τῆς κακοπαθείας.	2, 21: ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν. v. 19: πάσχων ἀδίκως.
5, 11: ὑπομείναντας. τὸ τέλος κυρίου εἴδετε.	2, 20: ὑπομενεῖτε. v. 22—25, aber auch τὸ τέλος 1, 9. 4, 7.
5, 12: πρὸ πάντων.	4, 8: πρὸ πάντων.
5, 13: προσευχέσθω.	4, 7: εἰς προσευχάς.
5, 14: τοὺς πρεσβυτέρους.	5, 1: πρεσβυτέρους.
5, 16: ἰαθῆτε.	2, 24: ἰάθητε.

Jakobus.	1 Petrus.
5, 19: πλανηθῇ. ἐπιστρέψῃ.	2, 25: πλανώμενοι. ἐπεστράφητε.
5, 20: ἁμαρτωλός. σώσει ψυχήν. καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.	2, 24: ἁμαρτίας. ἁμαρτίαις. v.25: ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. 4, 8: καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

Die Verwandtschaft zwischen den beiden Schriften, die mit dieser Tabelle angedeutet ist, zeigt sich auf den ersten Blick als eine so tiefgehende, dass eine Erklärung dafür aus gemeinsam benutzten Quellen nicht ausreicht. Während man nun früher fast durchweg annahm, der erste Petrusbrief, der sich auch von den Paulusschriften abhängig zeigt, habe den Jakobusbrief benutzt, so ist, besonders nach der Untersuchung von Wilhelm Brückner [1]), eine entgegengesetzte Auffassung zum Ausdruck gekommen, welche hauptsächlich von W. Grimm [2]), H. Holtzmann [3]), Jülicher [4]), Klöpper [5]), O. Pfleiderer [6]), von Soden [7]), B. Weiss [8]) mit mehr oder weniger Entschiedenheit [9]) vertreten wird. Hierdurch ist es erfordert, dass diese Frage nicht kurzer Hand abgethan, sondern gründlich beantwortet wird.

Die Bezeichnung der Leser als in der Diaspora wohnend ist eine Eigentümlichkeit der Überschrift beider Briefe, die sich

---

1) Zur Kritik des Jakobusbriefes, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVII, 1874. S. 530 ff.; derselbe, Die chronologische Reihenfolge der Briefe des Neuen Testaments. 1890, S. 60—65.

2) Das Problem des ersten Petrusbriefes, Studien und Kritiken, 1872. S. 692.

3) Die Zeitlage des Jakobusbriefes, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXV, 1882. S. 295 f.; ders., Einleitung in das Neue Testament 3. Aufl. 1892. S. 336.

4) A. a. O. S. 142.

5) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII, 1885 S. 280 ff.

6) Das Urchristentum 1887. S. 868 ff.

7) Hand-Commentar zum Neuen Testament III, 2. 2. Aufl. S. 159.

8) Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. 1889. S. 402 n. 3.

9) In der Einleitung in das Neue Testament äussert sich Holtzmann sehr vorsichtig; die Abhängigkeit des Jakobus von Petrus bezeichnet er nur als „wahrscheinlich“.

sonst im Neuen Testamente nicht findet und gleich zu Anfang durch einen besonders bezeichnenden Zug die Verwandtschaft bekundet. Jakobus bietet nun mit der Adresse *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, wie S. 14 gezeigt ist, eine in jüdischer Litteratur und für jüdische Leser ganz gebräuchliche Bezeichnung. In 1 Petr. 1, 1 muss *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* von Christen verstanden werden, und die Kommentare zeigen deutlich, dass die Übertragung des Begriffs auf neue Verhältnisse nicht ohne Schwierigkeiten ist. Wie von dieser Umbildung des Begriffs Jakobus mit der Verwendung des Ausdrucks in ursprünglicher Form abhängig sein sollte, vermag ich mir nicht vorzustellen. Diese Behauptung wird aber auch nur aufgestellt unter der Voraussetzung, dass die Adresse bei Jakobus nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern sich auf die gesamte Christenheit beziehe. Andererseits hebt man hervor, dass die bei Jakobus fehlende lokale Näherbestimmung von *διασπορά* bei Petrus: *Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας*, dafür spreche, dass ersterer den Gedanken des Petrus verallgemeinert habe. Allein glaubt man, dass der speziellere Ausdruck, bezw. die speziellere Bestimmung einer Schrift immer das Frühere, das Allgemeine dagegen das Spätere sein müsse? Die allgemeine Adresse der Sapientia: *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*, macht es doch nicht unmöglich, dass Paulus die Gedankengänge dieser Schrift in seinen auf bestimmte Gemeinden und Verhältnisse berechneten Briefen verwandt hat? [1])

Was die Verwandtschaft von Jac. 1, 2 f. mit 1 Petr. 1, 6 f. 4, 13 f. betrifft, so behauptet besonders Brückner, dem Gedanken des Jakobus, die Leser sollten die Versuchungen, in die sie fallen, für eitel Freude achten, fehle jede Vorbereitung. Bei Petrus sei er bedingt durch die Verfolgungen einerseits, welche die Gemeinden zu bestehen hatten, andererseits durch den Hinweis auf den Christenberuf, das Vorbild Christi und die zukünftige Herrlichkeit. Bei Jakobus fehle alles dieses, und man erhalte den Eindruck, es habe der Verfasser, um sofort mit dem vollsten Tone zu beginnen, und unbekümmert darum, ob

1) Vgl. E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet 1892. S. 251—286.

die Leser hinreichend vorbereitet seien, ihn zu vernehmen, den in der Luft schwebenden Gedanken gleich Anfangs gesetzt. Zu diesem sei er nicht selbständig gekommen. — In letzterem hat Brückner Recht, wie das bei der Erklärung des Briefes nachgewiesen ist. Aber dass Jakobus den Gedanken aus 1 Petr. genommen habe, müsste doch mit besseren Gründen nachgewiesen werden. Wohl setzt die Aufforderung, sich der Leiden zu freuen, eine ganze Reihe religiöser und ethischer Vorstellungen voraus. Aber ein Blick z. B. in 4 Macc. zeigt, dass diese nicht erst durch das Christentum geschaffen sind. Wenn sie aber bei Jakobus ganz in der jüdischen Form auftreten, bei Petrus dagegen in Beziehung gesetzt sind zu der Auferstehung Christi, so kann man daraus doch höchstens auf die Priorität des Jakobusbriefes schliessen. Richtet nun Jakobus seinen Brief an jüdische Kreise, bei denen er eine Kenntnis der hellenistischen Litteratur voraussetzen kann, so werden die Leser in v. 2 durchaus nicht mit einem ihnen unverständlichen Gedanken überfallen, zumal da die Aufforderung *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε* in geistreicher Weise an die Grussformel *χαίρειν* angeschlossen und dann durch die Ausführung in v. 3 und 4 vollständig begründet ist. Weisen die Worte *ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* für den mit den jüdischen Vorstellungen Bekannten schon hin auf das Endgericht [1]), das für den Bewährten den Eingang in das Paradies bedeutet, so wird auf diesen seligen Abschluss auch sonst oft genug im Briefe hingewiesen; vgl. 1, 12. 21. 25. 2, 5. 13. 5, 7. 8. 11. 20. Es zeugt von grossem Mangel an Verständnis für die Äusserungen des Jakobusbriefes, wenn Brückner das Urteil aufstellen mag: „Der hoffnungsselige Blick auf die zukünftige Herrlichkeit fehlt im Jakobusbrief, denn 5, 7 ff. ist es ja nur der Richter, der erwartet wird“. Vom Richter wird 5, 9 den *στενάζοντες κατ' ἀλλήλων* gegenüber gesprochen. Die tröstliche Mahnung, mit Geduld auf die Zukunft des Herrn zu warten wie der Landmann auf die köstliche Frucht der Erde, stellt doch wohl Gott als den vor, der Freuden des Paradieses denen schenkt, die ihr Böses empfangen haben in diesem Leben. Wie diese rein jüdischen Gedanken die christliche Verklärung erhalten konnten, die sie im ersten Petrusbriefe zeigen,

1) Vgl. 1 Thess. 5, 23.

bedarf keiner Erläuterung. Weshalb aber eine spätere christliche Schrift das spezifisch Christliche eines von ihr benutzten Gedankenganges sämtlich wieder hätte abstreifen sollen, dürfte schwerer verständlich sein. — Es ist richtig, dass die Gedanken bei Jakobus allgemein gehalten sind, ganz wie es der allgemeinen Adresse entspricht. Dass aber daraus kein Beweis für die Priorität des Petrusbriefes gewonnen werden kann, ist schon zu 1, 1 bemerkt.

Fallen somit die Brücknerschen Behauptungen in nichts zusammen, so lässt sich ausser dem bereits Bemerkten noch ein sicheres Kennzeichen für die Priorität des Gedankenganges bei Jakobus beibringen. Der in beiden Schriften sich findende Ausdruck *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Bei Jakobus bezeichnet er, wie nachgewiesen, das Prüfungsmittel des Glaubens, der regelmässigen Bedeutung von *δοκίμιον* entsprechend. Anders 1 Petr. 1, 7. Will man dort nicht den Gedanken quälen [1]), so muss man die fraglichen Worte von der durch die Prüfungen zu Wege gekommenen Bewährung des Glaubens verstehen. *δοκίμιον* ist hier also so gebraucht wie *δοκιμή* in der nahe verwandten Stelle Röm. 5, 4. Diese eigentümliche Abweichung vom Sprachgebrauch bei Petrus wird sich am leichtesten so erklären, dass Petrus die beiden nahe verwandten Stellen Jac. 1, 2f. und Röm. 5, 3—5 im Sinne gehabt hat und so auf die Verwechselung von *δοκιμή* und *δοκίμιον* gekommen ist [2]). Eine Abhängigkeit des Jakobus von Petrus könnte man sich nur so vorstellig machen, dass der gut

---

1) Das geschieht z. B. durch von Soden, welcher die Möglichkeit der Deutung von *δοκίμιον* = Prüfungsmittel dadurch erzwingen will, dass er konstruiert *ἵνα τὸ δοκίμιον εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον κτλ.* Allein das ist nicht bloss ganz gegen den Rhythmus des Satzes, sondern erzielt auch nicht einmal einen klaren Gedanken. v. S. muss zugeben, dass das *δοκίμιον* dem Feuer entspricht, kommt aber dann zu dem Schlusse, dass dem Golde die *κληρονομία ἄφθαρτος* entspreche. Aber wo kommt je ein derartiger Gedanke vor, dass das himmlische Erbe durch Feuer geläutert werde?

2) Hort sucht die Schwierigkeit durch die sehr beachtenswerte Konjektur *δόκιμον* zu beseitigen. Auch dann würde sich die Abweichung des Petrus von dem Gedanken des Jakobus am einfachsten daraus erklären, dass ihm Jac. 1 und Rom. 5 im Sinne gelegen.

Griechisch schreibende Jakobus den fehlerhaften Ausdruck bei Petrus korrigieren wollte und deshalb, da er die Wendung *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* festzuhalten suchte, den Gedanken umgestaltete. Dass diese Annahme nichts weniger als wahrscheinlich ist, liegt wohl auf der Hand.

Was die Verwandtschaft zwischen Jac. 1, 10 f. und 1 Petr. 1, 24 betrifft, so behauptet Brückner, in beiden Stellen liege ein Zitat von Jes. 40, 6 ff. vor. Petrus habe es gewählt mit Rücksicht auf seinen Hauptgedanken: „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit"; bei Jakobus dagegen sei nur die negative Seite, der Gedanke von der Vergänglichkeit des Irdischen, benutzt. Das nennt Brückner eine „unleugbar hinkende Anführung von Jes. 40, 6", welche nicht gemacht wäre, wenn Jakobus sie nicht aus 1 Petr. 1, 24 übernommen hätte; Jac. 1, 10 f. sei viel mehr ein Zitat von 1 Petr. 1, 24 als von Jes. 40, 6 ff. Hiergegen ist zunächst festzustellen, dass die Worte 1 Petr. 1, 24 f.: *πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, nahezu wörtliche Anführung von Jes. 40, 6—8 sind [1]); dagegen berührt sich mit diesen Stellen Jac. 1, 10 f. nur in den Worten: .... *ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* .... *καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν.* Diese weichen nun von 1 Petr. 1, 24 f. und Jes. 40, 6 ff. in ganz gleicher Weise ab, sodass ich mir nicht erklären kann, weshalb Jakobus nicht sowohl Zitat von Jes. 40, 6 ff. als von 1 Petr. 1, 24 sein soll. Aber ist es denn überhaupt wahrscheinlich, dass Jakobus eine von den beiden Stellen hat zitieren wollen? Wenn Jakobus mit den Worten *ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* in eine der beiden Stellen eingelenkt hätte, dann wäre die Fortsetzung *ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι* ganz unbegreiflich, und nicht minder nach dem aktivisch gefassten Gedanken: *καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν*, der Abschluss: *καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο.* Von einem Zitat von Jes. 40, 6 ff. oder 1 Petr. 1, 24 kann überhaupt keine Rede sein, sondern nur davon, dass sich in

1) Jes. 40, 6—8: *πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ εοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

bedarf keiner Erläuterung. Weshalb aber eine spätere christliche Schrift das spezifisch Christliche eines von ihr benutzten Gedankenganges sämtlich wieder hätte abstreifen sollen, dürfte schwerer verständlich sein. — Es ist richtig, dass die Gedanken bei Jakobus allgemein gehalten sind, ganz wie es der allgemeinen Adresse entspricht. Dass aber daraus kein Beweis für die Priorität des Petrusbriefes gewonnen werden kann, ist schon zu 1, 1 bemerkt.

Fallen somit die Brücknerschen Behauptungen in nichts zusammen, so lässt sich ausser dem bereits Bemerkten noch ein sicheres Kennzeichen für die Priorität des Gedankenganges bei Jakobus beibringen. Der in beiden Schriften sich findende Ausdruck *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Bei Jakobus bezeichnet er, wie nachgewiesen, das Prüfungsmittel des Glaubens, der regelmässigen Bedeutung von *δοκίμιον* entsprechend. Anders 1 Petr. 1, 7. Will man dort nicht den Gedanken quälen [1]), so muss man die fraglichen Worte von der durch die Prüfungen zu Wege gekommenen Bewährung des Glaubens verstehen. *δοκίμιον* ist hier also so gebraucht wie *δοκιμή* in der nahe verwandten Stelle Röm. 5, 4. Diese eigentümliche Abweichung vom Sprachgebrauch bei Petrus wird sich am leichtesten so erklären, dass Petrus die beiden nahe verwandten Stellen Jac. 1, 2f. und Röm. 5, 3—5 im Sinne gehabt hat und so auf die Verwechselung von *δοκιμή* und *δοκίμιον* gekommen ist [2]). Eine Abhängigkeit des Jakobus von Petrus könnte man sich nur so vorstellig machen, dass der gut

1) Das geschieht z. B. durch von Soden, welcher die Möglichkeit der Deutung von *δοκίμιον* = Prüfungsmittel dadurch erzwingen will, dass er konstruiert *ἵνα τὸ δοκίμιον εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον κτλ.* Allein das ist nicht bloss ganz gegen den Rhythmus des Satzes, sondern erzielt auch nicht einmal einen klaren Gedanken. v. S. muss zugeben, dass das *δοκίμιον* dem Feuer entspricht, kommt aber dann zu dem Schlusse, dass dem Golde die *κληρονομία ἄφθαρτος* entspreche. Aber wo kommt je ein derartiger Gedanke vor, dass das himmlische Erbe durch Feuer geläutert werde?

2) Hort sucht die Schwierigkeit durch die sehr beachtenswerte Konjektur *δόκιμον* zu beseitigen. Auch dann würde sich die Abweichung des Petrus von dem Gedanken des Jakobus am einfachsten daraus erklären, dass ihm Jac. 1 und Rom. 5 im Sinne gelegen.

Griechisch schreibende Jakobus den fehlerhaften Ausdruck bei Petrus korrigieren wollte und deshalb, da er die Wendung *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* festzuhalten suchte, den Gedanken umgestaltete. Dass diese Annahme nichts weniger als wahrscheinlich ist, liegt wohl auf der Hand.

Was die Verwandtschaft zwischen Jac. 1, 10 f. und 1 Petr. 1, 24 betrifft, so behauptet Brückner, in beiden Stellen liege ein Zitat von Jes. 40, 6 ff. vor. Petrus habe es gewählt mit Rücksicht auf seinen Hauptgedanken: „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit"; bei Jakobus dagegen sei nur die negative Seite, der Gedanke von der Vergänglichkeit des Irdischen, benutzt. Das nennt Brückner eine „unleugbar hinkende Anführung von Jes. 40, 6", welche nicht gemacht wäre, wenn Jakobus sie nicht aus 1 Petr. 1, 24 übernommen hätte; Jac. 1, 10 f. sei viel mehr ein Zitat von 1 Petr. 1, 24 als von Jes. 40, 6 ff. Hiergegen ist zunächst festzustellen, dass die Worte 1 Petr. 1, 24 f.: *πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, nahezu wörtliche Anführung von Jes. 40, 6—8 sind [1]); dagegen berührt sich mit diesen Stellen Jac. 1, 10 f. nur in den Worten: .... *ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* .... *καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν.* Diese weichen nun von 1 Petr. 1, 24 f. und Jes. 40, 6 ff. in ganz gleicher Weise ab, sodass ich mir nicht erklären kann, weshalb Jakobus nicht sowohl Zitat von Jes. 40, 6 ff. als von 1 Petr. 1, 24 sein soll. Aber ist es denn überhaupt wahrscheinlich, dass Jakobus eine von den beiden Stellen hat zitieren wollen? Wenn Jakobus mit den Worten *ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* in eine der beiden Stellen eingelenkt hätte, dann wäre die Fortsetzung *ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι* ganz unbegreiflich, und nicht minder nach dem aktivisch gefassten Gedanken: *καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν,* der Abschluss: *καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο.* Von einem Zitat von Jes. 40, 6 ff. oder 1 Petr. 1, 24 kann überhaupt keine Rede sein, sondern nur davon, dass sich in

1) Jes. 40, 6—8: *πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ εοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

einer Beschreibung von der Vergänglichkeit des Reichen einige Züge aus Jes. 40 finden neben solchen, die von anders woher stammen [1]). Wie kann man dann aber von einer hinkenden Anführung der prophetischen Stelle reden und den Jakobus anklagen, er habe nicht den Hauptgedanken *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα* mit verwendet? Ob bei der grossen Menge der Stellen, in denen die Vergänglichkeit des Menschen mit der welkenden Blume verglichen wird, dem Jakobus zum Bewusstsein gekommen ist, dass er einige Farben seines Bildes aus Jes. 40 genommen hat, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls liegt kein erkennbares Anzeichen vor, dass Jakobus auf 1 Petrus zurückgehen müsste. Wohl aber ist es sehr begreiflich, wie sich Petrus auf Grund von Jac. 1, 10f. an Jes. 40, 6ff. erinnert finden und daraufhin veranlasst sehen konnte, diese Stelle nach ihrem ganzen Umfange in seinem Gedankenzusammenhange zu verwenden.

Von den verschiedenen Berührungen des Petrusbriefes mit Jac. 1, 12 ist die Vorstellung vom Kranze der *ζωή*, bezw. *δόξα*, von mir als eine so oft vorkommende nachgewiesen [2]), dass an eine Abhängigkeit des Jakobus von Petrus nicht gedacht werden kann. Das gleiche gilt von der Wendung *οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον*. Hier ist aber wieder zu beachten, dass diese äusserst häufige vorchristliche Bezeichnung der Frommen bei Petrus auf Christus angewendet wird, während Jakobus die jüdische Form hat.

Der petrinische Parallelgedanke zu Jac. 1, 18 redet von der Wiedergeburt der Leser durch das Wort des lebendigen Gottes, das er unmittelbar vorher als *ἡ ἀλήθεια* bezeichnet hat; und zwar ist dieses Wort die an die Leser ergangene Predigt des Evangeliums. Dass Jakobus von dem Schöpferworte Gottes redet, ist S. 46 nachgewiesen. Wie soll man sich nun vorstellen, dass Jakobus auf Grund der ganz unmissverständlichen Ausführungen des Petrus auf seine Darstellung von der Schöpfung der Menschen gekommen sei? Das Umgekehrte ist sehr leicht denkbar. Wird doch heute noch von einer grossen Anzahl von Exegeten, ja, von der Majorität, *λόγῳ ἀληθείας* auf die christ-

1) Vgl. die Nachweise auf S. 27.

2) Vgl. S. 29f.

liche Predigt bezogen. Nun beachte man noch, dass bei Petrus der Gedanke von der Wiedergeburt *διὰ λόγου ϑεοῦ ζῶντος* die Veranlassung giebt zu dem Zitat Jes. 40, 6—8, das in dem *ῥῆμα μένον εἰς τὸν αἰῶνα* gipfelt. Ist nun die Veranlassung zur Verwendung von Jes. 40, 6 durch Jakobus bedingt, dann kann er schon deshalb nicht von diesem petrinischen Zitate abhängig sein.

Unter den Parallelen zu Jac. 1, 21 sticht am meisten hervor die zu *ἀποϑέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας* in 1 Petr. 2, 1: *ἀποϑέμενοι πᾶσαν κακίαν.* Ich habe nachgewiesen, dass der Ausdruck *ἀποϑέμενοι* bei Jakobus veranlasst ist durch den 1, 20 vorausgehenden Gedanken, dass der Zorn des Menschen das verlorene Kleid der ursprünglichen Gerechtigkeit, an dessen Stelle der befleckte Rock der Sünde getreten, nicht wieder schaffe. Im Zusammenhange der Petrusstelle findet sich kein Anlass für die Wahl des *ἀποϑέμενοι*: der sichere Beweis, dass die Wendung bei Jakobus und nicht bei Petrus ursprünglich ist, der diesen Gedanken noch einmal 3, 21 in einer Jakobus näher stehenden Form verwandt hat.

Bezüglich der Aufforderung Jac. 1, 21: *δέξασϑε τὸν ἔμφυτον λόγον*, behauptet Brückner, es sei ein ungehöriger Ausdruck, dass die Leser das „schon eingepflanzte Wort noch aufnehmen sollen“; das zeige, dass Jakobus von 1 Petr. 1, 23 abhängig sei. Aber wie konnte er durch den Gedanken, dass die Christen vermittelst des Wortes der Predigt wiedergeboren seien auf die Vorstellung von dem angeborenen, naturgemässen Worte kommen? Übrigens hat Brückner den Gedanken des Jakobus stark missverstanden. Diejenigen, die aufgefordert werden, den *λόγος ἔμφυτος* aufzunehmen, sind die, denen eben gesagt ist, sie würden durch ihren Zorn die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht wiedergewinnen, und sollten statt dessen Befleckung und Bosheit von sich abthun. Wer so charakterisiert wird, der besitzt eben den *ἔμφυτος λόγος* nicht. Das Attribut *ἔμφυτος* hat aber, wie nachgewiesen, das Wort des göttlichen Gesetzes nicht, weil es ein unverlierbares Stück der menschlichen Natur ist (dann könnte es allerdings nicht wieder neu aufgenommen werden), sondern weil es von Gott für die menschliche Natur bestimmt ist, weil der Mensch es im Urzustand besessen hat

und, nachdem er es verloren, wieder aufnehmen muss, wenn er anders die von Gott gewollte Vollkommenheit erlangen will.

Nach Sinn wie Wortlaut entspricht dem Gedanken vom Hineinschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit Jac. 1, 25 der von der Begierde der Engel, hineinzuschauen in das Evangelium von den *εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ μετὰ ταῦτα δόξαι* 1 Petr. 1, 11. Dass hier wieder bei Petrus eine spezifisch-christliche Wendung einer ungemischt jüdischen bei Jakobus entspricht, ist durch die S. 54 f. gegebene Erklärung des Ausdrucks *νόμος τῆς ἐλευθερίας* festgestellt. Ausserdem ist zu beachten, dass der Ausdruck *παρακύπτειν* bei Petrus durchaus unvermittelt auftritt, während er bei Jakobus durch das Bild von dem Spiegel 1, 23. 24 vorbereitet ist. Wenn man nun nicht nachweisen kann, dass dieses Bild durch die Gedankengänge bei Petrus veranlasst ist, so dürfte das *παρακύψαι* 1 Petr. 1, 12 wieder ein Zeichen davon sein, dass Petrus von Jakobus abhängig ist.

Über das Verhältnis von Jac. 1, 26—2, 5 zu 1 Petr. 1, 17—21 ist bereits S. 6 f. gehandelt worden. Bei Brückner werden die reichlichen Parallelen in diesen Abschnitten überhaupt nicht berücksichtigt. Zunächst springt auch hier ins Auge, wie die rein jüdischen Aussagen des Jakobus in 1 Petr. verchristlicht sind. Das vergängliche Silber und Gold des Reichen und die *ματαιότης* des heidnischen Verhaltens kommt zur Sprache, um auf die Erlösung davon durch das Blut des *ἄσπιλος ἀμνός* Christus hinzuweisen. Dem Erwähltsein der Armen aus der Welt zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ* Jac. 2, 5 steht gegenüber, dass Gott das Heil der Leser bereits im Auge hatte, als er *πρὸ καταβολῆς κόσμου* Christum zuvorerkannte. Ist schon eine Reduzierung dieser christlich-paulinischen Gedanken auf rein jüdischen Ausdruck bei einem Christen schwer vorstellbar, so verstärkt sich der Eindruck von der Abhängigkeit des Petrusbriefes, wenn man beobachtet, wo die Wurzeln der parallelen Gedanken zu finden sind. Der Satz 1 Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*[1]), tritt ohne weitere Vorbereitung ein. Weder das Gebet zu Gott, noch der Hinweis auf sein unparteiisches Richten ist durch die Ausführungen 1, 13—16

1) Vgl. auch Jac. 2, 9. 12. 14.

vorbereitet. Sieht man dagegen auf Jakobus, so ist von Gott und dem Vater die Rede in einem Zusammenhange, in dem es sich um die gottesdienstlichen Versammlungen handelt, und der Hinweis auf die *προσωποληµψία* beherrscht die ganze Ausführung 1, 27—2, 13. Vor allem aber ist der Gedanke, dass es beim Endgericht auf die Werke ankomme, im Jakobusbriefe von 1, 4 an immer wieder ausgesprochen, während er bei Petrus ganz vereinzelt und unvermittelt auftritt. Mit der Ausführung über die *προσωποληµψία* hängt auch die Bezeichnung Gottes als *κύριος τῆς δόξης* zusammen, während die entsprechenden Worte in 1 Petr. 1, 21, so vollkommen verständlich sie an sich sind, doch nicht unmittelbar aus dem Hauptgedanken hervorwachsen. Das Gleiche gilt von der Erwähnung der vergänglichen irdischen Güter, die in den beiden Abschnitten über die Reichen Jac. 2, 1 ff. 5, 1 ff., um mit Brückner zu reden, den „naturwüchsigen Boden für sich aufweisen", während sie bei Petrus nur zur Ausführung des Gedankens von der Erlösung durch Christus dienen.

Es ist oft genug darauf hingewiesen worden, dass sich in das Bild vom geistigen Bau 1 Petr. 2, 4 ff. einigermassen störend das vom Gottesdienst einfügt. Selbstverständlich erklärt sich das nur daraus, dass dem Verfasser derartige Gedanken bereits durch frühere Schriften geläufig geworden waren. Nun ist immerhin zu beachten, dass Jac. 1, 27 von einer *ϑρησκεία καϑαρὰ καὶ ἀµίαντος παρὰ ϑεῷ* die Rede ist. Der Parallelsatz bei Petrus lässt es nicht unausgedrückt, dass die geistigen Opfer, die Gebete, um die es sich ja auch Jac. 1, 27 handelt, Gott wohlgefällig seien *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Was die Parallelen von Jac. 2, 7 mit 1 Petr. 4, 4. 14. 16 betrifft, so meint Brückner: „Der schöne Name Jac. 2, 7 lehnt sich an 1 Petr. 4, 14—16 an, wo aber der Name auch wirklich genannt ist, sodass er Jac. 2, 7 erst ergänzt werden muss". Letzteres ist richtig; ob aber die Ergänzung aus Petrus vorgenommen werden muss, ist doch eine andere Frage. Oder soll auch in den S. 65 angeführten Stellen aus alttestamentlichen und apokryphischen Schriften der fehlende Name aus 1 Petr. ergänzt werden? Die Sache liegt vielmehr so, dass Jakobus nur an den Namen des Gottes Israels denkt, während bei

Petrus die christliche Umbildung jener alttestamentlichen Vorstellung vor Augen liegt.

Einer grösseren parallelen Gedankenreihe begegnet man wieder Jac. 3, 13. 4, 1 und 1 Petr. 2, 11. 12. Dabei ist zu beachten, dass bei Petrus hier ein neuer Abschnitt beginnt, der sich durch Wiederaufnahme der Bezeichnung der Leser 1, 1 als *παρεπίδημοι* an 2, 10: *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*, anschliesst. Dagegen hat die Beschreibung der *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*, in dem Vorhergehenden keine Anknüpfung und findet auch weiterhin keine Ausführung. Anders Jac. 4, 1, wo der Streit zwischen den Gemeindegliedern Anlass giebt, darauf hinzuweisen, dass dieser äussere Kampf nur Folge eines inneren sei. Was aber den Hinweis auf die *καλὴ ἀναστροφή* mit ihren guten Werken betrifft, so ist eine Abhängigkeit des Jakobus von Petrus schon dadurch ausgeschlossen, dass sich hier wieder der in c. 1 und 2 so vielfach variierte Gedanke findet, dass es nicht auf die Worte, sondern auf die Thaten ankomme.

Sehr greifbare Parallelen bieten die Abschnitte Jac. 4, 6—10 und 1 Petr. 5, 5—9. Zunächst sind es die von Jakobus ausdrücklich als ein Zitat eingeführten Worte aus Prov. 3, 34: *ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*, welche von LXX nur darin abweichen, dass sie *ὁ θεός* statt *κύριος* darbieten. Dass LXX vom Urtext abweicht, trägt, obwohl Brückner einen besonderen Ton darauf legt, für die Beurteilung unserer Texte nichts aus. Wichtiger ist die Frage, bei welchem der beiden Schriftsteller das Zitat am besten vorbereitet ist. Brückner behauptet, bei Jakobus stehe es in einem ziemlich bunten und ungeordneten Zusammenhange, bei Petrus dagegen gäbe es dem Gedanken der Unterordnung und Demut Ausdruck, der den ganzen Abschnitt 5, 1—11 beherrsche. Dass die erste Hälfte der Behauptung auf ungenügender Exegese beruht, habe ich durch meine Erklärung S. 120 ff. nachgewiesen. Was nun aber die Einfügung von Prov. 3, 34 in den Zusammenhang bei Petrus betrifft, so ist zu beachten, dass es sich anschliesst an eine Ermahnung für die *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* zu gegenseitiger Unterordnung. Dass dazu das Zitat gut passt, ist gewiss. Aber wie kommt nun der Verfasser dazu, in engem Anschluss

an das Zitat fortzufahren: *ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ?* [1]) Danach sollte man doch meinen, das alttestamentliche Wort sei herangezogen, um zu Demut gegen Gott und zu bussfertiger Selbsterniedrigung zu ermahnen, nicht aber zu demütiger Dienstbeflissenheit der Gemeindeglieder unter einander. Man sieht also, das Zitat ist hier angewandt wie in Jac. 4, 7 ff. Diese Anwendung bei Jakobus aber entspricht zugleich der auf der Hand liegenden Veranlassung für die Einführung von Prov. 3, 34. Der ganze Abschnitt 4, 1—5 handelt von nichts Anderem als von hochmütiger Überhebung gegen Gott, als dessen Feind man sich hinstellt, um Freund der Welt sein zu können. Diese ganze Ausführung läuft aus in den Hinweis auf die Stelle aus Eldat und Modat, und die Schlussworte des Zitates 4, 5 f.: *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν*, werden der Anlass zu jenem zweiten Zitate. Die hierauf folgenden Ausführungen, besonders die vom Widerstand gegen den Teufel, laufen alle zusammen in der Forderung der Busse, während Petrus von dem Teufel in ganz anderer Beziehung redet, als von dem, welcher die Leiden der Gemeinde veranlasst [2]). Hieraus möge man abnehmen, bei welchem der beiden Schriftsteller der straffere Gedankenzusammenhang sich findet. Brückner hat besonders Anstoss an den verwandten Sätzen *ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ* und *ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου* Jac. 4, 7. 10 genommen und darin eine „müssige und schleppende" Wiederholung gesehen. Wäre das der Fall, so wäre es noch kein Anzeichen für die spätere Abfassung des Jakobusbriefes. Trotz aller Gegenbemerkungen scheint sich der seltsame Irrtum nicht verlieren zu wollen, dass eine von einem anderen Schriftsteller abhängige Schrift immer schlechter stilisiert sein müsse als die ältere [3]). Überdies liegt hier nichts weniger als eine schleppende, überflüssige Wiederholung vor. An die erste Hälfte des Zitates: *ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται*, schliesst sich die ernste Aufforderung: *ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ.*

---

1) Vgl. die ähnlichen Beobachtungen bei Feine S. 130.

2) Vgl. Aseneth 12: *ὁ δὲ λέων, ἤγουν ὁ πατὴρ αὐτῶν ὁ διάβολος, θυμωθεὶς κατ' ἐμοῦ, καταπιεῖν με πειρᾶται.*

3) Vgl. die Ausführungen in meiner Schrift, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas S. 405 ff.

Die zweite aber: *ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*, wird weiter ausgeführt durch die schöne Antithese: *ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.* — Mit der in dem besprochenen Abschnitt des Jakobus sich findenden Wendung: *ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι*, berührt sich das in einem anderen Zusammenhange bei Petrus stehende Wort: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες* 1, 22. Dass auch diese Wendung bei Jakobus ursprünglich ist, wird sich aus meiner Erklärung von 4, 8 ergeben. Jakobus spielt in einem Zusammenhange, wo es sich um den Gedanken des Nahens zu Gott handelt, auf Ps. 23, 3 f. an: *τίς στήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ; ἀθῷος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ.*

Jac. 5, 6 und 1 Petr. 3, 18 ist die Rede von der Tötung eines *δίκαιος;* dort ist er generell von den frommen Juden zu verstehen, hier, wie ausdrücklich gesagt wird, von Christus. Ein ganz ähnliches, bis jetzt sehr ungenügend beobachtetes Verhältnis besteht zwischen Jac. 5, 10 f. 16. 19 f. und 1 Petr. 2, 20—24. Beide Male ist zunächst die Rede von einem Vorbild für geduldiges Leiden von Übelthaten. Nach Jakobus findet man ein solches bei Hiob und den Propheten. Beide Male wird sodann von der Bekehrung der irrenden Sünder und der Errettung ihrer Seelen gesprochen. Während aber bei Petrus Christus als der *ποιμήν* und *ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* erscheint, sind es bei Jakobus die ihrer Bruderpflicht bewussten Glieder der Gemeinden. Dass bei diesen Parallelen Jakobus nicht als der Abhängige gedacht sein kann, sondern dass Petrus die rein jüdischen Gedankengänge des Jakobus christlich verklärt hat, ist gewiss. Bei der Erklärung von 5, 6 ist darauf hingewiesen, dass die hier offenbar anklingenden Gedankengänge von Sap. 2 und Jes. 53 von einem Christen nicht anders als auf Christus gedeutet werden konnten [1]). Dann ist es nur natürlich, wenn Petrus sich durch die Worte des Jakobus an Jes. 53 erinnert fand und dieses Kapitel 2, 23—25 in schöner Weise auf Christus anwandte. Eine Erinnerung hieran war ihm um so näher gelegt, als ihn auch die Ausführung von der Heilung des Kranken Jac. 5, 16 und der Bekehrung des Verirrten Jac. 5, 19 f. an Jes. 53 erinnern konnte und thatsächlich erinnert hat. Bei dieser Sachlage wäre es sehr wohl möglich, dass Petrus, wie viele

1) Vgl. auch S. 154.

spätere Ausleger, die Worte: *τὸ τέλος κυρίου εἴδετε* Jac. 5, 11, von dem Leiden und Sterben Christi verstanden hätte. Ist doch in dem Abschnitt 2, 21—25 von dem Ende, das Gott dem Leiden Christi durch Auferstehung und Verherrlichung (vgl. 1, 3. 21, 3, 22) bereitet hat, nicht die Rede. An den Stellen aber, wo *τὸ τέλος* sonst bei Petrus begegnet, 1, 9. 4, 7. 17, steht es in ganz anderer Beziehung.

In beiden Briefen ist der Gedanke von der unmittelbar bevorstehenden Parusie wiederholt ausgesprochen; vgl. Jac. 5, 8 f. und die in der Tabelle aufgeführten Parallelstellen aus 1 Petr. Es ist der Beachtung wert, dass Petrus nicht Christus, sondern Gott als den Richter auffasst, der bei dem nahen Ende alle vor seinen Stuhl stellen wird; vgl. 1, 17. 4, 5. 19. Damit ist endgültig ausgeschlossen, dass man bei *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου* Jac. 5, 7 f. an die Wiederkunft Christi denken kann.

Wenn so kurz nach einander wie Jac. 5, 12 f. *πρὸ πάντων* und *προσευχέσθω* in 1 Petr. 4, 7 f. *εἰς προσευχάς* und *πρὸ πάντων* steht, so kann man bei den sonstigen Parallelen zwischen beiden Briefen hier kaum an zufällige Berührung denken. Nun sagt Brückner ohne weiteres, Jakobus habe aus 1 Petr. 4, 8 das *πρὸ πάντων* benutzt. Ich wäre dankbar, die Gründe für diese Behauptung zu erfahren. Wenn Jakobus von Petrus abhinge, so wäre nicht zu begreifen, weshalb Jakobus das *πρὸ πάντων* vor das Verbot des Schwörens gesetzt hätte und nicht vielmehr, wie bei Petrus, vor die auf die Mahnung zum Gebete folgende Aufforderung zu den Beweisen herzlicher Bruderliebe. Umgekehrt begreift es sich sehr wohl, wie Petrus, der den jüdischen Unfug des leichtsinnigen und gedankenlosen Schwörens vor seinen heidenchristlichen Lesern überhaupt nicht erörtert, das *πρὸ πάντων* vor das Gebot der Nächstenliebe gestellt hat. Hatte es doch Jakobus selbst 2, 8 als *νόμος βασιλικός* bezeichnet.

Im Zusammenhange mit der Aufforderung zur Liebe 1 Petr. 4, 8 findet sich die letzte Stelle, an der man die Abhängigkeit des Jakobus von Petrus hat nachweisen wollen; nämlich der Satz: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Ihm entspricht der Schlusssatz des Jakobus 5, 20: *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Die Worte bei Petrus finden sich im Grundtext von Prov. 10, 12: וְעַל כָּל־פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה. Dagegen übersetzt LXX

sehr frei: πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία. Auf Grund hiervon urteilt Brückner: da der Wortlaut bei Petrus sich enger an den Grundtext anlehne als der bei Jakobus, wo nicht ἡ ἀγάπη als Subjekt steht und wo sich statt des Präsens καλύπτει das Futurum καλύψει findet, und da andererseits beide gleich weit von der Übersetzung der LXX abweichen, so müsse Jakobus aus Petrus geschöpft haben. Dem gegenüber ist zunächst zu bemerken, dass gar nicht fest steht, Jakobus habe jene Proverbienstelle zitieren wollen. Die drei Worte, die er mit ihr gemeinsam hat, sind nichts weniger als seltene Ausdrücke. πλῆθος mit τῶν ἁμαρτιῶν, ἀσεβειῶν, ἀδικιῶν, sowie mit den entgegengesetzten Genetiven: τῆς δικαιοσύνης, εἰρήνης, τοῦ ἐλέους κτλ., findet sich ausserordentlich oft [1]). Das Gleiche gilt von der Wendung καλύπτειν ἁμαρτίαν [2]). Wie gedenkt man nun zu beweisen, Jakobus müsse diese Worte aus 1 Petr. 4, 8 genommen haben? An sich ist gerade so gut das Umgekehrte möglich, dass nämlich Petrus durch die an Prov. 10, 12 anklingenden Worte des Jakobus sich veranlasst gesehen hat, die Stelle vollständig zu verwenden, gerade wie er es bei den Anklängen an Jes. 40 und 53 gethan. Es entspricht das nur seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit, welche die reichliche Verwendung von Schriftzitaten liebt, während Jakobus auch in diesem Punkte mit der Art der populären hellenistischen Litteratur des Judentums übereinstimmt, bei der wörtliche Zitate seltener sind. Eine Entscheidung, bei wem das Ursprüngliche vorliege, wird man höchstens aus Untersuchung des Gedankenzusammenhanges gewinnen können. In dieser Beziehung glaubt nun Brückner seiner Sache ganz sicher zu sein. Er behauptet: „Auch wird zugegeben werden müssen, dass der Gedanke: „die Liebe deckt der Sünden Menge", 1 Petr. 4, 8 einfacher und richtiger ist, als die künstliche Zusammenstellung: „wer einen Sünder vom Irren seines Weges zurückführt, rettet eine Seele vom Tode und bedeckt eine Menge von Sünden". Das Letztere wird hier ganz unnütz nachgeschleppt,

---

1) Vgl. z. B. Ez. 28, 18. Psalm 5, 11. Thren. 1, 5. Hosea 9, 7. Jes. 63, 7.

2) Vgl. Psalm 31, 5. 84, 3.

und es ist nicht zu entscheiden, ob die Sünden des Bekehrenden oder des Bekehrten bedeckt werden. Der Verfasser hat hier als an nur scheinbar passendem Orte 1 Petr. 4, 8 ausgeschrieben.“ Die gänzliche Haltlosigkeit dieser Ausführung ist durch meine Erklärung von Jac. 5, 19 f. nachgewiesen. Die betreffenden Worte können sich nur auf den Bekehrer beziehen, schleppen eben deshalb nicht nach, sondern runden den Brief vorzüglich ab. Die Zusammenstellung der Gedanken ist gerade so einfach und naheliegend wie die in 1 Tim. 4, 16: *τοῦτο ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.* Auf Grund der Parallelen 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20 allein ist nach meiner Meinung die Frage nach dem Verhältnis der Briefe zu einander garnicht zu entscheiden, da die betreffenden Worte beiderorts gleich gut passen. Glücklicherweise ist die Frage auf Grund der anderen untersuchten Parallelen mit solcher Sicherheit beantwortet, dass man auf eine Unterstützung von hier aus verzichten kann, und dass es auch nicht nötig ist, die in der Tabelle angemerkten, aber hier übergangenen Stellen geringerer Bedeutung unter die Lupe zu nehmen.

Der Vergleich des Petrusbriefes mit dem des Jakobus hat nicht bloss die Priorität des letzteren, sondern auch seinen ausgesprochen jüdischen Charakter ins Licht gesetzt. Gerade an dem von frischer christlicher Begeisterung erfüllten ersten Briefe des Petrus gemessen, erkennt man, wie weit das Produkt einer zu gewissem Abschluss gekommenen geistigen Entwickelung hinter der Lebensäusserung einer neuen jugendfrischen Erscheinung zurücksteht. Bei der nahen Verwandtschaft beider Schriftstücke kann man besonders förderliche Beobachtungen darüber machen, wie sich die christlichen Gedanken mit den bereits vorhandenen jüdischen verbunden und diese mit neuem Leben erfüllt haben.

Dass der Verfasser des 1 Petrusbriefs den Brief des Jakobus so reich benutzt, ja, in ihm nahezu sein Modell gefunden hat, als er sich anschickte, an Christengemeinden in der Zerstreuung unter den Heiden ein Schriftstück abzufassen, zeigt, dass man in der alten Christenheit diese jüdische Schrift, wie manche andere ausserkanonische, schätzte und benutzte. Indes sieht man zugleich, dass das seine Grenzen gehabt hat. Dass

der für Jakobus wichtige, besonders temperamentvolle Abschnitt von Glauben und Werken und der dazu gehörige von den Zungensünden garnicht zur Verwendung gekommen ist, zeigt deutlich genug, wie der Verfasser hier eine Ausführung fand, welche mit dem Evangelium des Mannes, der auf ihn noch stärker eingewirkt hat als Jakobus, nämlich des Paulus, nicht in Einklang stand [1]). Welches das Verhältnis des Jakobus zu den Schriften des Heidenapostels ist, wird das nächste Kapitel darzustellen suchen.

Drittes Kapitel.

Die paulinischen Briefe.

Mit besonderer Sorgfalt ist das Verhältnis zwischen dem Jakobusbriefe und der paulinischen Litteratur von H. Holtzmann untersucht worden [2]), und in der letzthin von ihm herausgegebenen Abhandlung seines Schülers M. Zimmer [3]) findet sich eine so gründliche Behandlung des Materials, dass ein jeder, der über diese Frage arbeitet, wohl thun wird, sich hieran zunächst anzuschliessen. Es wird das auch im Folgenden von mir geschehen, da alle den Holtzmannschen Standpunkt vertretenden Untersuchungen, speziell die von W. Brückner, von Soden und

---

1) Wäre der Jakobusbrief von dem Haupte der jüdischen Christenheit abgefasst, so würde man allerdings bei Annahme der späteren Abfassung des Petrusbriefes von diesem irgend welche Stellungnahme zu der Differenz zwischen Paulus und Jakobus erwarten. Vgl. Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief 1887. S. 297. Ist dagegen der Jakobusbrief ein Schriftstück jüdischen Ursprungs, so lag für 1 Petrus gar kein Anlass vor, über die darin ausgesprochenen Gedanken sich mit seinen Lesern auseinanderzusetzen.

2) Die Zeitlage des Jakobusbriefes, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1882, S. 292 ff. — Einleitung in das Neue Testament 3. Aufl. 1892 S. 335 f.

3) Das schriftstellerische Verhältnis des Jakobusbriefes zur paulinischen Literatur, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1894, S. 481 ff.

Pfleiderer, an Umsicht und Vollständigkeit von der Arbeit Zimmers weit übertroffen werden. Immerhin ist auch von ihm noch nicht das ganze Material beigebracht; manche Lücken füllt die eingehende Zusammenstellung der Parallelstellen von Mayor aus. Ich werde versuchen, den Stoff in möglichster Vollständigkeit vorzuführen.

Der bisherige Verlauf der Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus hat gezeigt, dass durchweg im Vordergrunde der Diskussion die Rechtfertigungslehre beider Schriftsteller steht. Hier berühren sie sich in höchst merkwürdiger Weise, indem sie unter Anwendung fast ganz gleicher Mittel der Darstellung entgegengesetzte Ansichten zum Ausdruck bringen. Je nachdem man diesen Kardinalpunkt beurteilt, wird man auch zu den anderen weniger ins Auge fallenden Berührungen zwischen den beiden Schriftstellern Stellung nehmen. Dem entsprechend werde ich zuerst das Verhältnis zwischen den Ausführungen des Paulus und des Jakobus über die Rechtfertigung untersuchen, um dann, dem Verlaufe des Jakobusbriefes folgend, die sonstigen Parallelen aus der paulinischen Litteratur zu beleuchten.

I.

Es ist im höchsten Masse eigentümlich, dass Paulus und Jakobus ihre Anschauungen über die Rechtfertigung des Menschen an die Geschichte Abrahams anschliessen. Ersterer zieht Gen. 15, 6 heran: *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, Röm. 4, 3. Gal. 3, 6, und folgert daraus, dass die Rechtfertigung stattgefunden habe auf Grund des Glaubens Abrahams und ohne Rücksicht darauf, dass Abraham damals noch nicht beschnitten war. Vielmehr empfing er die Beschneidung später als *σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* Röm. 4, 11. Auf diese Weise ist er der Vater aller Glaubenden aus Israel und aus den Heiden geworden.

Ganz anders Jakobus. Freilich auch er zieht Gen. 15, 6 heran (2, 23), aber nur, um zu zeigen, dass in diesem Worte eine Weissagung ausgesprochen sei, die zur Erfüllung kam, als sich Abraham in seinen Versuchungen bewährt hatte und auf Grund

davon nach der bestandenen letzten und schwersten, der Opferung Isaaks, von Gott als ein Gerechter erwiesen und als solcher dadurch erklärt wurde, dass man ihn mit dem Namen eines φίλος ϑεοῦ in die himmlischen Tafeln eintrug.

Man behauptet nun, Jakobus biete eine schiefe Darstellung der Vorgänge aus dem Leben Abrahams, die in jeder Beziehung zeige, dass ihm die Darstellung des Paulus vorgelegen habe, und dass er nur beflissen gewesen sei, diese für seine Auffassung ungünstigen Daten umzudeuten. Dass man darin Unrecht hat, hoffe ich im Kommentar gezeigt zu haben. Die Darstellung der Rechtfertigung Abrahams, wie sie Jakobus beschreibt, schliesst sich eng an die in der Midraschlitteratur vorliegende Weiterbildung des kanonischen Berichtes über Abraham an, und diese hat offenbar mit dem Streit, ob Glaube oder Werke Grund der Rechtfertigung seien, nichts zu thun.

Aber mit diesem Nachweis ist freilich noch nicht bewiesen, dass Jakobus zu seiner Darstellung der Geschichte Abrahams nicht durch den Widerspruch veranlasst worden wäre, den er gegen die paulinische Deutung von Gen. 15, 6 einlegen wollte. Wäre das der Fall gewesen, so dürfte man erwarten, dass Jakobus diese nach seiner Meinung unrichtige Deutung direkt angegriffen und als unrichtig erwiesen hätte. Davon findet sich aber nichts. Er kommt auf Abraham nicht zu sprechen, weil sein Gegner sich mit ihm zu decken versucht hat, sondern um nachzuweisen, dass die Behauptung: ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν, richtig sei. Wie könnte er zur Wahl dieses Beweismittels kommen, wenn dasselbe ebenso bestritten war, wie der Satz, den er damit erhärten wollte? [1]) Thatsächlich setzt er auch bei der Frage: „Wurde nicht unser Vater Abraham aus Werken gerechtfertigt, als er seinen Sohn Isaak auf den Altar gebracht hatte", voraus, dass sein Gegner gegen diesen Beweis keinen Einwand erheben werde. Es ist das um so bemerkenswerter, als selbst jene midraschartige Erweiterung der Geschichte Abrahams die Möglichkeit nicht ausschliesst, dass auch die Rechtfertigung Abrahams nach der Darbringung Isaaks als ein δικαιωϑῆναι ἐκ πίστεως beurteilt werde. Schliesst doch die Rede

1) So auch Beyschlag S. 41.

Gottes Jubil. 18 mit dem Satze: „und allen gezeigt hast, dass du mir gläubig bist in allem, was ich dir aufgetragen habe"; und wird doch auch Hebr. 11, 17—19 die Darbringung Isaaks als ein Beweis der *πίστις* Abrahams gefeiert. Um so schwerer wiegt es, dass Jakobus auf seine Frage nach der Rechtfertigung des Abraham aus Werken ohne weiteres eine bejahende Antwort von eben dem erwartet, der sich bei seiner *πίστις* meinte beruhigen zu können. Ich kann mir diesen Sachverhalt nur so erklären, dass Jakobus auf einen mit den Mitteln der Schriftgelehrsamkeit geführten Streit über die Frage, ob Glaube oder Werke den Menschen rechtfertigen, noch nicht zurückblickt. Bei der zentralen Stellung, welche Abraham im religiösen Denken der Juden einnahm, konnte ein solcher Streit garnicht geführt werden, ohne das Lebensbild Abrahams heranzuziehen; dann aber konnten, wie die Geschichte gezeigt hat, die Vertreter des Glaubensstandpunktes hier nicht weniger leicht den Beleg für ihre Ansicht finden als die Moralisten nach Art des Jakobus.

Denselben Eindruck der Unabhängigkeit des Jakobus von Paulus erhält man, sobald man die anderen Stücke seiner Beweisführung ins Auge fasst. Den Inhalt des Glaubens seines Gegners glaubt er richtig zu charakterisieren durch den Satz: *εἷς ἐστὶν ὁ θεός*, 2, 19. Es ist damit das spezifisch jüdische Glaubensbekenntnis ausgesprochen, die Zugehörigkeit zu dem erwählten Volke, dem Samen Abrahams. Dass bei der Rechtfertigungslehre des Paulus, die im Dienst des von ihm vertretenen Universalismus steht, diese Formel den Inhalt des Glaubens nicht bezeichnet, bedarf keiner besonderen Ausführung. Von der Erlösung durch Christus ist aber bei Jakobus keine Silbe zu finden. Ist es denkbar, dass er, in der Absicht, Ausführungen, wie die Röm. 4, zu widerlegen, den Schluss- und Zielsatz übersehen oder unterschlagen hätte: *οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν* (sc. *Ἀβραάμ*) *μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἐγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, Röm. 4, 23—25? Hier müssen die Vertreter der Ansicht von der Priorität des Paulus, um ihre Position nicht preiszugeben, die Einschränkung machen, Jakobus polemisiere nicht gegen Paulus direkt, sondern

davon nach der bestandenen letzten und schwersten, der Opferung Isaaks, von Gott als ein Gerechter erwiesen und als solcher dadurch erklärt wurde, dass man ihn mit dem Namen eines *φίλος θεοῦ* in die himmlischen Tafeln eintrug.

Man behauptet nun, Jakobus biete eine schiefe Darstellung der Vorgänge aus dem Leben Abrahams, die in jeder Beziehung zeige, dass ihm die Darstellung des Paulus vorgelegen habe, und dass er nur beflissen gewesen sei, diese für seine Auffassung ungünstigen Daten umzudeuten. Dass man darin Unrecht hat, hoffe ich im Kommentar gezeigt zu haben. Die Darstellung der Rechtfertigung Abrahams, wie sie Jakobus beschreibt, schliesst sich eng an die in der Midraschlitteratur vorliegende Weiterbildung des kanonischen Berichtes über Abraham an, und diese hat offenbar mit dem Streit, ob Glaube oder Werke Grund der Rechtfertigung seien, nichts zu thun.

Aber mit diesem Nachweis ist freilich noch nicht bewiesen, dass Jakobus zu seiner Darstellung der Geschichte Abrahams nicht durch den Widerspruch veranlasst worden wäre, den er gegen die paulinische Deutung von Gen. 15, 6 einlegen wollte. Wäre das der Fall gewesen, so dürfte man erwarten, dass Jakobus diese nach seiner Meinung unrichtige Deutung direkt angegriffen und als unrichtig erwiesen hätte. Davon findet sich aber nichts. Er kommt auf Abraham nicht zu sprechen, weil sein Gegner sich mit ihm zu decken versucht hat, sondern um nachzuweisen, dass die Behauptung: *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν*, richtig sei. Wie könnte er zur Wahl dieses Beweismittels kommen, wenn dasselbe ebenso bestritten war, wie der Satz, den er damit erhärten wollte?[1] Thatsächlich setzt er auch bei der Frage: „Wurde nicht unser Vater Abraham aus Werken gerechtfertigt, als er seinen Sohn Isaak auf den Altar gebracht hatte", voraus, dass sein Gegner gegen diesen Beweis keinen Einwand erheben werde. Es ist das um so bemerkenswerter, als selbst jene midraschartige Erweiterung der Geschichte Abrahams die Möglichkeit nicht ausschliesst, dass auch die Rechtfertigung Abrahams nach der Darbringung Isaaks als ein *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως* beurteilt werde. Schliesst doch die Rede

1) So auch Beyschlag S. 41.

Gottes Jubil. 18 mit dem Satze: „und allen gezeigt hast, dass du mir gläubig bist in allem, was ich dir aufgetragen habe"; und wird doch auch Hebr. 11, 17—19 die Darbringung Isaaks als ein Beweis der *πίστις* Abrahams gefeiert. Um so schwerer wiegt es, dass Jakobus auf seine Frage nach der Rechtfertigung des Abraham aus Werken ohne weiteres eine bejahende Antwort von eben dem erwartet, der sich bei seiner *πίστις* meinte beruhigen zu können. Ich kann mir diesen Sachverhalt nur so erklären, dass Jakobus auf einen mit den Mitteln der Schriftgelehrsamkeit geführten Streit über die Frage, ob Glaube oder Werke den Menschen rechtfertigen, noch nicht zurückblickt. Bei der zentralen Stellung, welche Abraham im religiösen Denken der Juden einnahm, konnte ein solcher Streit garnicht geführt werden, ohne das Lebensbild Abrahams heranzuziehen; dann aber konnten, wie die Geschichte gezeigt hat, die Vertreter des Glaubensstandpunktes hier nicht weniger leicht den Beleg für ihre Ansicht finden als die Moralisten nach Art des Jakobus.

Denselben Eindruck der Unabhängigkeit des Jakobus von Paulus erhält man, sobald man die anderen Stücke seiner Beweisführung ins Auge fasst. Den Inhalt des Glaubens seines Gegners glaubt er richtig zu charakterisieren durch den Satz: *εἷς ἐστὶν ὁ θεός*, 2, 19. Es ist damit das spezifisch jüdische Glaubensbekenntnis ausgesprochen, die Zugehörigkeit zu dem erwählten Volke, dem Samen Abrahams. Dass bei der Rechtfertigungslehre des Paulus, die im Dienst des von ihm vertretenen Universalismus steht, diese Formel den Inhalt des Glaubens nicht bezeichnet, bedarf keiner besonderen Ausführung. Von der Erlösung durch Christus ist aber bei Jakobus keine Silbe zu finden. Ist es denkbar, dass er, in der Absicht, Ausführungen, wie die Röm. 4, zu widerlegen, den Schluss- und Zielsatz übersehen oder unterschlagen hätte: *οὐκ ἐγράφη δὲ δι᾽ αὐτὸν* (sc. *Ἀβραάμ*) *μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἐγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, Röm. 4, 23—25? Hier müssen die Vertreter der Ansicht von der Priorität des Paulus, um ihre Position nicht preiszugeben, die Einschränkung machen, Jakobus polemisiere nicht gegen Paulus direkt, sondern

gegen einen missverstandenen Paulinismus. Wie es sich damit verhält, wird später erörtert werden; hier handelt es sich um die Frage, ob Jakobus von der Formulierung der Rechtfertigungslehre des Paulus im Römer- und Galaterbrief abhängig sei, und das musste bis jetzt verneint werden.

Keinen anderen Eindruck erhält man, wenn man die Vorstellung des *δικαιοῦσθαι* ins Auge fasst. Im Kommentare ist nachgewiesen, dass es sich dabei im Jakobusbriefe immer um die Gerechterklärung des Gerechten beim Endgerichte auf Grund der in den himmlischen Büchern verzeichneten Werke handelt, wie das auch Paulus Röm. 2, 12 f. als jüdische Anschauung darstellt. Bei der im Gegensatz hierzu von ihm aufgestellten Rechtfertigungslehre handelt es sich um die Rechtfertigung des Sünders und seine Aufnahme in den Stand der *υἱοθεσία* auf Grund der durch Christi Tod und Auferstehung beschafften Erlösung. Diese Gedanken gehen vollständig über den Horizont des Jakobus hinaus, und es ist auch nirgends zu bemerken, dass er dieselben, wie ungeschickt auch immer, habe berücksichtigen wollen. Die Anknüpfung für seine ganze Ausführung in 2, 14—26 liegt deutlich genug in dem von 1, 22 an behandelten Misstande, dass viele, welche sich ihrer Gesetzeskunde und ihres Glaubens rühmen, die sittliche Bewährung vermissen lassen. Durch Herbeiziehung der paulinischen Gedanken wird der an sich vollständig begreifliche Gedankengang des Jakobus nur verwirrt.

Was könnte nun veranlassen, trotz alledem dem Jakobus die Abhängigkeit von Paulus nachzusagen? Man findet bei Zimmer die Gründe sorgfältig zusammengestellt. Die Behauptung, dass sich das Beispiel von Abraham nicht in den Bauplan des Jakobus einfüge, ist oben als unrichtig erwiesen. Andererseits ist im Kommentare gezeigt worden, wie Zimmer darin vollständig Recht hat, dass es sich bei Jakobus nicht um „ein mühsames Ringen um erstmalige Feststellung einer Lehre“ handelt, sondern dass er „mit fertigem Material arbeitet“. Aber das beweist nicht, dass Jakobus diese Begriffe von Paulus entlehnt habe. Dass *πίστις* und *ἔργα* als Mittel der Errettung beim Endgericht ganz geläufige jüdische Vorstellungen sind, ist S. 72 ff. eingehend nachgewiesen. Zimmer zitiert die Bemerkung Grimms, dass sich *δικαιοῦν* vom Urteile Gottes über den Menschen mit

Ausnahme von Matth. 12, 37 in der ganzen griechischen Bibel nur bei Paulus und dem Pauliner Lukas finde. Allein davon abgesehen, dass es auch Test. Abr. 93, 14 von dem im Gottes Namen ergehenden himmlischen Gerichte gebraucht wird, so spricht ja Paulus Röm. 2, 12 f.[1]) Prinzipien jüdischer Gesetzeslehre aus, denen er seine Rechtfertigungslehre gegenüberstellt, und die Stelle Matth. 12, 37 bestätigt nur, was ja eigentlich der Bestätigung garnicht bedarf, dass *δικαιοῦν* wie *κρίνειν* ebenso vom Urteile Gottes als von dem der Menschen gebraucht wurde. Nun ist zuzugeben, dass bis jetzt die Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* in den vorneutestamentlichen Schriften nicht nachgewiesen ist, und Zimmer versichert, das habe seine Gründe. Gewiss; nur nicht solche, die zu dem Beweise verwendet werden könnten, Jakobus müsse von Paulus abhängig sein. Wenn es 4 Esra 9, 7 heisst: „omnis qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem in qua credidit“, und Test. Abr. 93, 13—16: *εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψεται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται, καὶ λαμβάνει αὐτὸν ὁ τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος καὶ ἀναφέρει αὐτὸν εἰς τὸ σώζεσθαι ἐν τῷ κλήρῳ τῶν δικαίων*, und wenn Apoc. Bar. 51 die, qui salvati sunt in operibus suis (v. 7), an anderer Stelle bezeichnet sind als, qui justificati sunt (v. 1 f.), glaubt man dann ernstlich, zur Herstellung der Formel *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* oder *ἐκ πίστεως* habe es erst des Auftretens des „Dialektikers“ Paulus bedurft?

Anders freilich läge die Sache, wenn Jakobus das *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* betonte in Gegensatz zu einer Richtung, welche Rechtfertigung aus Glauben mit Ausschluss der Werke gelehrt hätte. Eine solche ist allerdings auf dem Boden des Judentums nicht vorstellbar. Wohl aber erklärt es sich leicht, wie man in dem Glauben an den Einen Gott, wodurch man sich von den Heiden unterschied, die Gewähr der Errettung von dem Endgerichte sah und es in Folge davon mit der sittlichen Bewährung im Leben leicht nahm. Wie S. 75 gezeigt ist, erscheint z. B.

---

1) *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται· οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.*

im Henochbuche der Unglaube als die Kardinalsünde, wie umgekehrt der Glaube als die oberste Tugend. Das genügt vollständig, um zu erklären, wie Jakobus dazu kommen konnte, gewissen Personen den Vorwurf zu machen, sie bedächten nicht, dass Glaube ohne Werke sie nicht erretten könne. Wenn Johannes der Täufer Matth. 3, 9 einen ähnlichen Vorwurf erhebt gegen die, welche sich etwas darauf zu Gute thun, Abraham zum Vater zu haben, so wäre es gewiss eine sehr verkehrte Auffassung der Situation, wenn man meinen wollte, die betreffenden Personen hätten den Satz aufgestellt, zur Errettung im Endgericht sei nur die Abrahamssohnschaft, nicht aber ein Schatz guter Werke erforderlich. Ganz das Gleiche gilt von Jesu antipharisäischen Reden [1]). Wohl aber ergiebt sich aus diesen wie auch aus Röm. 2, 17 ff., dass sich gerade in den Kreisen der Schriftgelehrten mit dem Pochen auf das Verständnis des Gesetzes und den Glauben an Gott ein Mangel an sittlichem Ernste verband, der wohl Anlass zu dem strafenden Urteil werden konnte, die Betreffenden meinten, allein durch ihren Glauben im Gericht gerechtfertigt zu werden. Ganz diese Situation liegt im Jakobusbriefe vor. Der Abschnitt 2, 14—26 wird eingeleitet durch eine Ausführung, in der Jakobus darauf dringt, dass man das Gesetz nicht bloss höre und darüber rede, sondern dass man es auch thue; dass man den Glauben an den *κύριος τῆς δόξης*, den man zu haben vermeint, beweise durch das richtige Verhalten gegen Reiche und Arme. Und auf die Auseinandersetzung über Glauben und Werke folgt eine ernste Vermahnung, dass man sich nicht zu dem versuchungsreichen Berufe eines Schriftgelehrten herandränge. Es liegt, so viel ich zu erkennen vermag, nicht der geringste Anlass zu der Annahme vor, bei Jakobus handele es sich um eine prinzipielle Auseinandersetzung rein schriftgelehrten Charakters. In wiefern die seinige ohne vorangegangenen Paulinismus unerklärlich sein soll, vermag ich mit dem besten Willen nicht zu erkennen.

Aber wird man bei dieser Entscheidung auf Unabhängigkeit des Jakobus von Paulus stehen bleiben können, ohne die Abhängigkeit dieses von jenem annehmen zu müssen? Von der ab-

1) Vgl. Matth. 23; auch 7, 21 ff. Luc. 13, 24 ff.

soluten Originalität des Paulus überzeugt, wagt man eine derartige Frage kaum aufzuwerfen, sondern beruhigt sich bei der Erkenntnis, dass Jakobus ohne Hinzunahme des Paulus vollkommen verständlich sei, und dass auch zum Verständnis des Paulus Jakobus nicht herangezogen werden müsse. Aber damit werden die höchst auffallenden Ähnlichkeiten zwischen der Darstellung bei Jakobus und Paulus nicht erklärt. Ein zufälliges Zusammentreffen in einer solchen Reihe von bedeutsamen Punkten halte ich für unmöglich. Ist nun nachgewiesen, dass eine Abhängigkeit des Jakobus von Paulus ausgeschlossen ist, so bleibt nur die doppelte Möglichkeit, dass Paulus von Jakobus oder dass beide von einem dritten jüdischen Schriftsteller abhängig sind. Letzteres halte ich — obwohl sich absolute Sicherheit in solchen Fällen nicht erreichen lässt — für sehr unwahrscheinlich. Die scharfen Sätze, wie sie bei Jakobus vorliegen, konnten unmöglich, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, gerade vom jüdischen Standpunkte aus unwidersprochen bleiben. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie nahe eine entgegengesetzte Beurteilung der Geschichte Abrahams liegt. Ein zweiter Schriftsteller konnte nicht leicht mit der gleichen Zuversicht, eine bejahende Antwort zu erhalten, die Frage wiederholen, ob es nicht offenbar sei, dass Abraham nach der Darbringung des Isaak in Folge von Werken gerechtfertigt worden sei. Andererseits wird der Gedanke, Israel werde durch den Glauben an seinen Gott gerettet werden, in den alttestamentlichen Schriften so oft ausgesprochen, dass einseitiges Zurückstellen des Glaubens hinter die Werke garnicht ohne Widerspruch bleiben konnte. War das aber der Fall, dann konnte Jakobus mit diesem Material nicht so verfahren, wie er es in seiner Ausführung gethan. Da nun endlich von einer dritten Schrift, worin die Gedanken des Jakobus ausgesprochen wären, nichts bekannt ist, so wird man allen Grund haben, zunächst einmal zu versuchen, ob sich das Problem nicht einfacher löse durch Annahme der Abhängigkeit des Paulus von Jakobus. Die Frage, ob sich eine solche Hypothese mit der Originalität des Paulus vertrage, stellen wir zurück und untersuchen zunächst ihre Möglichkeit lediglich auf Grund der beiden Paralleltexte.

Der Satz Jac. 2, 24: ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄν-

θρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, wird geradezu negiert durch Röm. 3, 28: *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Dass bei Jakobus *ἔργων* ohne *νόμου* steht, hat nichts zu bedeuten, da Jakobus überhaupt nur von Werken des jüdischen Gesetzes redet. Dass er dieses einen *νόμος ἐλευθερίας* und *λόγος ἔμφυτος* nennt, ändert daran nichts, da das, wie nachgewiesen, bereits vorchristliche Charakterisierung des mosaischen Gesetzes ist, auf das zudem ausdrücklich Jac. 2, 8 ff. hingewiesen wird. Andererseits wird die nahe Verwandtschaft beider Stellen noch einleuchtender, wenn man beachtet, dass das paulinische *χωρὶς ἔργων* seine Parallele in Jac. 2, 20. 26 hat. Während nun aber der Satz des Jakobus auftritt als das Resultat einer Beweisführung, durch die Jakobus den Gegner widerlegen will, führt sich der Satz des Paulus durch das *λογιζόμεθα* ein, als eine Überzeugung, die in dem Kreise, den der Verfasser im Auge hat, allgemeine Geltung besitzt. Wenn nun freilich der Jakobusbrief ein christliches Schriftstück wäre, von einer hervorragenden Person des Urchristentums verfasst, so wäre es schwer begreiflich, wie Paulus diesen Satz so aussprechen konnte. Es würde dann gerade das Fehlen einer ausdrücklichen Bezugnahme auf Jakobus und einer direkten Polemik gegen ihn Ausdruck sein für die gänzliche Nichtachtung der durch des Paulus Behauptung indirekt bekämpften Meinung. Anders liegt es, wenn der Jakobusbrief ein jüdisches Schriftstück ist. Mit der Behauptung, dass für die Rechtfertigung, wie Paulus sie verstand, überhaupt der Gehorsam gegen das jüdische Gesetz nichts zu thun habe, trat Paulus bewusstermassen gegen die jüdische Auffassung überhaupt auf; er wusste sich als Vertreter einer neuen Epoche der göttlichen Offenbarung. Den Nachweis der Unzulänglichkeit der Gesetzesepoche schliesst er Röm. 3, 20 ab mit dem Urteil: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ.* Wenn er dann aber in dem Abschnitte 3, 21—31 die Darstellung der neuen Epoche der Offenbarung bietet und als ihre Summa den Satz ausspricht: „Wir achten, dass durch Glauben der Mensch gerechtfertigt werde ohne Gesetzeswerke“, so stellt er sich damit dem Judentum gegenüber. Was liegt dann aber näher, als dass er sich in der Form seines Satzes an ein entgegengesetztes jüdisches Urteil angeschlossen hat? Dieses liegt

eben im Jakobusbriefe vor. Dabei kann völlig bestehen bleiben, dass Jakobus keineswegs einen streng pharisäischen Standpunkt einnimmt, dass er sich, wie man es in einer für Diasporajuden bestimmten Schrift nicht anders erwarten kann, keineswegs gegen die Heiden streng ablehnend verhält. Er ist eben doch Vertreter des Judentums, das von der Erfüllung des Gesetzes zunächst das Heil abhängig macht, und so kann Paulus seinen Gedanken eine Fassung geben, die bedingt ist durch die den entgegengesetzten Standpunkt scharf ausdrückenden Sätze des Jakobus. Aber eben weil es sich bei diesem nicht um den Ausdruck eines von dem paulinischen abweichenden christlichen Standpunkts, sondern um die Meinung des Judentums handelt, kann Paulus seine Ansicht aussprechen ohne eine Spur von der leidenschaftlichen Polemik, die man in seinen antijudaistischen Ausführungen findet. Sieht er doch die Gesetzesepoche als eine von Gott gewirkte an, deren negatives Ergebnis die Vorbereitung sein sollte für die Erlösung durch Christus.

Ganz in dasselbe Licht tritt die Ausführung des Paulus über die Rechtfertigung Abrahams. Bei Jakobus ist die Rede darauf nur gekommen gelegentlich der Beweisführung, dass der Glaube ohne Werke leblos sei, und zwar glaubt Jakobus seine Ansicht über die Rechtfertigung Abrahams ohne weiteres als selbstverständlich voraussetzen zu dürfen. Bei Paulus dagegen wird hierüber Röm. 4 gehandelt als über einen selbständigen Punkt, der einer eingehenden Untersuchung bedarf, deren Ergebnis dann freilich eine Ansicht ist, welche der des Jakobus direkt entgegensteht. Aber auch hier bietet Paulus nicht eine eingehende Widerlegung des Jakobus, wie man erwarten müsste, wenn er Christ wäre, sondern nur eine Behandlung von Gen. 15, 6, welche die Ansichten des Jakobus wie aller derer, welche die Rechtfertigung vom Gesetze abhängig machen, ausschliesst.

Der Eindruck, dass die betreffenden Abschnitte des Römerbriefes im Hinblick auf den Jakobusbrief geschrieben sind, verstärkt sich noch, wenn man die Ähnlichkeit des Anfangs von Röm. 5 mit Jac. 1 erwägt. Dass hier in der That beide Briefe in charakteristischer Weise zusammenklingen, ist oft genug bemerkt, zuletzt von Zimmer eingehend erwiesen und auch von

Feine[1]) nicht geleugnet worden. Wie tief die Verwandtschaft geht, wird man freilich erst erkennen, wenn man beachtet, dass der parallele Gedanke zu Röm. 5, 2—5 mehr noch als in Jac. 1, 3—5 in 1, 9—12 liegt. Dem zweimaligen Hinweis auf das *καυχᾶσθαι* des Christen Röm. 5, 2 f. (*καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*) entspricht Jac. 1, 9 f.: *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ*. Aus dem Kommentar ergiebt sich, dass ich den Anlass des Rühmens von Seiten des Armen nicht von der zukünftigen *δόξα* verstehe; aber ein Vergleich mit Jac. 2, 5 zeigt, wie nah diese Deutung liegt. Auch für den Reichen ist nicht die 1, 10 f. geschilderte Hinfälligkeit seines Lebens der Anlass des Rühmens. Wie nahe aber diese Deutung liegt, beweisen die Erklärungen der neusten Kommentare. Was nun das Satzpaar Röm. 5, 3 f.: *ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν*, betrifft, so hat es zunächst sein Gegenstück in Jac. 1, 12, sofern es dort von dem Manne, über den die *θλίψεις* ergehen, heisst: *ὑπομένει πειρασμόν*, und sodann von ihm ausgesagt wird: *δόκιμος γενόμενος*. Andererseits entspricht nicht bloss dem *κατεργάζεται*, sondern auch dem Bau der Sätze Jac. 1, 3 f.: *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν· ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω*. Aber damit sind die Parallelen nicht zu Ende. Der Gedanke Röm. 5, 5, dass die *ἐλπίς* nicht zu Schanden werden lässt, da die Liebe Gottes ausgegossen ist in die Herzen der Christen durch den heiligen Geist, der ihnen gegeben ist, erinnert in seiner ersten Hälfte an Jac. 1, 12, dass diejenigen, welche Gott lieben, sich der Verheissung des *στέφανος τῆς ζωῆς* getrösten dürfen; in seiner zweiten an die Gabe der *σοφία* Jac. 1, 5 und die *δόσις ἀγαθή* 1, 17 in Verbindung mit dem Parallelgedanken Luc. 11, 13. Ist mithin daran nicht zu zweifeln, dass Jac. 1 und Röm. 5 in nahem Verwandtschaftsverhältnisse zu einander stehen, so ist nicht zu verkennen, dass die Jakobusstelle die früher geschriebene sein muss. Nimmt man das umgekehrte Verhältnis an, so bleibt z. B. völlig

1) Über literarische Abhängigkeit und Zeitverhältnisse des Jacobusbriefes: Neue Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. III, 1894, S. 332.



unklar, wie Jakobus dazu kommen konnte, statt der Reihenfolge der Begriffe bei Paulus 1) *θλίψεις*, 2) *ὑπομονή*, 3) *δοκιμή* zu wählen 1) *δοκίμιον* (= *θλίψεις*), 2) *ὑπομονή*, 3) *ἔργον τέλειον*, während es sich ganz leicht begreift, wie Paulus in Anschluss an Jakobus seine Reihenfolge gewonnen hat, da ja oben nachgewiesen ist, dass sein Parallelgedanke zunächst in Jac. 1,9—12 liegt, wo allerdings die Reihenfolge 1) *θλίψεις*, 2) *ὑπομένειν*, 3) *δόκιμος* gegeben ist. Ferner ist es ganz unbegreiflich, wie Jakobus in Anschluss an die unmissverständlichen Gedanken Röm. 5, 2 f. von dem zwiefachen *καυχᾶσθαι* auf seine Ausführung von dem *καυχᾶσθαι* des *ταπεινός* und des *πλούσιος* sollte gekommen sein. Zum Überfluss ist im Kommentar nachgewiesen, an welche alttestamentliche und apokryphische Stellen Jakobus sich dort thatsächlich anlehnt. Wie leicht sich der umgekehrte Fall erklärt, dass nämlich Paulus die nicht ganz einfach zu erklärenden Wendungen des Jakobus von dem zwiefachen Sichrühmen so benutzt hat wie in Röm. 5, 2 f., ist oben bereits gezeigt. Hierbei ist nun aber noch besonders deutlich zu erkennen, was den Apostel veranlasst hat, sich an die jüdische Schrift anzuschliessen, deren Begriffe und Ausführungen er in c. 3 und 4 nur verwendet hat, um dadurch seine entgegengesetzte Anschauung um so schärfer zu formulieren. Bei Jakobus werden die Leser aufgefordert, sich ihrer *πειρασμοί* zu freuen. Nach des Paulus Anschauung muss es bei denen, die unter dem Gesetze stehen und von denen keiner gerecht ist, bei solcher Aufforderung bleiben; verwirklicht werden kann sie erst bei denen, welche unter dem *νόμος τῆς πίστεως* stehen. Sie dürfen im sicheren Gefühle, dass ihre Hoffnung nicht zu Schanden werden wird, sich der zukünftigen *δόξα* rühmen, sowie der *θλίψεις*, die nur der Weg sind zu jenem seligen Ende. Auf diese Weise findet sich hier ganz derselbe Vorgang, den wir bei Benutzung der Gedanken des Jakobus im ersten Petrusbriefe beobachten konnten: über die jedes christlichen Zuges baren Ausführungen des Jakobus fällt das verklärende Licht des Christentums.

Sehr bedeutsam ist die Verwandtschaft zwischen Jac. 4, 1: *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμᾶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν*, mit Röm. 7, 22 f.: *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*

Feine [1]) nicht geleugnet worden. Wie tief die Verwandtschaft geht, wird man freilich erst erkennen, wenn man beachtet, dass der parallele Gedanke zu Röm. 5, 2—5 mehr noch als in Jac. 1, 3—5 in 1, 9—12 liegt. Dem zweimaligen Hinweis auf das *καυχᾶσθαι* des Christen Röm. 5, 2 f. (*καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*) entspricht Jac. 1, 9 f.: *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ.* Aus dem Kommentar ergiebt sich, dass ich den Anlass des Rühmens von Seiten des Armen nicht von der zukünftigen *δόξα* verstehe; aber ein Vergleich mit Jac. 2, 5 zeigt, wie nah diese Deutung liegt. Auch für den Reichen ist nicht die 1, 10 f. geschilderte Hinfälligkeit seines Lebens der Anlass des Rühmens. Wie nahe aber diese Deutung liegt, beweisen die Erklärungen der neusten Kommentare. Was nun das Satzpaar Röm. 5, 3 f.: *ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν*, betrifft, so hat es zunächst sein Gegenstück in Jac. 1, 12, sofern es dort von dem Manne, über den die *θλίψεις* ergehen, heisst: *ὑπομένει πειρασμόν*, und sodann von ihm ausgesagt wird: *δόκιμος γενόμενος*. Andererseits entspricht nicht bloss dem *κατεργάζεται*, sondern auch dem Bau der Sätze Jac. 1, 3 f.: *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν· ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω.* Aber damit sind die Parallelen nicht zu Ende. Der Gedanke Röm. 5, 5, dass die *ἐλπίς* nicht zu Schanden werden lässt, da die Liebe Gottes ausgegossen ist in die Herzen der Christen durch den heiligen Geist, der ihnen gegeben ist, erinnert in seiner ersten Hälfte an Jac. 1, 12, dass diejenigen, welche Gott lieben, sich der Verheissung des *στέφανος τῆς ζωῆς* getrösten dürfen; in seiner zweiten an die Gabe der *σοφία* Jac. 1, 5 und die *δόσις ἀγαθή* 1, 17 in Verbindung mit dem Parallelgedanken Luc. 11, 13. Ist mithin daran nicht zu zweifeln, dass Jac. 1 und Röm. 5 in nahem Verwandtschaftsverhältnisse zu einander stehen, so ist nicht zu verkennen, dass die Jakobusstelle die früher geschriebene sein muss. Nimmt man das umgekehrte Verhältnis an, so bleibt z. B. völlig

---

1) Über literarische Abhängigkeit und Zeitverhältnisse des Jacobusbriefes: Neue Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. III, 1894, S. 332.



unklar, wie Jakobus dazu kommen konnte, statt der Reihenfolge der Begriffe bei Paulus 1) *θλίψεις*, 2) *ὑπομονή*, 3) *δοκιμή* zu wählen 1) *δοκίμιον* (= *θλίψεις*), 2) *ὑπομονή*, 3) *ἔργον τέλειον*, während es sich ganz leicht begreift, wie Paulus in Anschluss an Jakobus seine Reihenfolge gewonnen hat, da ja oben nachgewiesen ist, dass sein Parallelgedanke zunächst in Jac. 1, 9—12 liegt, wo allerdings die Reihenfolge 1) *θλίψεις*, 2) *ὑπομένειν*, 3) *δόκιμος* gegeben ist. Ferner ist es ganz unbegreiflich, wie Jakobus in Anschluss an die unmissverständlichen Gedanken Röm. 5, 2 f. von dem zwiefachen *καυχᾶσθαι* auf seine Ausführung von dem *καυχᾶσθαι* des *ταπεινός* und des *πλούσιος* sollte gekommen sein. Zum Überfluss ist im Kommentar nachgewiesen, an welche alttestamentliche und apokryphische Stellen Jakobus sich dort thatsächlich anlehnt. Wie leicht sich der umgekehrte Fall erklärt, dass nämlich Paulus die nicht ganz einfach zu erklärenden Wendungen des Jakobus von dem zwiefachen Sichrühmen so benutzt hat wie in Röm. 5, 2 f., ist oben bereits gezeigt. Hierbei ist nun aber noch besonders deutlich zu erkennen, was den Apostel veranlasst hat, sich an die jüdische Schrift anzuschliessen, deren Begriffe und Ausführungen er in c. 3 und 4 nur verwendet hat, um dadurch seine entgegengesetzte Anschauung um so schärfer zu formulieren. Bei Jakobus werden die Leser aufgefordert, sich ihrer *πειρασμοί* zu freuen. Nach des Paulus Anschauung muss es bei denen, die unter dem Gesetze stehen und von denen keiner gerecht ist, bei solcher Aufforderung bleiben; verwirklicht werden kann sie erst bei denen, welche unter dem *νόμος τῆς πίστεως* stehen. Sie dürfen im sicheren Gefühle, dass ihre Hoffnung nicht zu Schanden werden wird, sich der zukünftigen *δόξα* rühmen, sowie der *θλίψεις*, die nur der Weg sind zu jenem seligen Ende. Auf diese Weise findet sich hier ganz derselbe Vorgang, den wir bei Benutzung der Gedanken des Jakobus im ersten Petrusbriefe beobachten konnten: über die jedes christlichen Zuges baren Ausführungen des Jakobus fällt das verklärende Licht des Christentums.

Sehr bedeutsam ist die Verwandtschaft zwischen Jac. 4, 1: *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν*, mit Röm. 7, 22 f.: *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*

κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον· βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου. Das Bild vom Krieg, wie ihn das Gesetz der Sünde in den Gliedern gegen Gott und seinen Geist führt, klingt bereits Röm. 6, 13 an: *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ κτλ.* (vgl. auch 13, 12). Im Kommentare ist gezeigt, wie hier Gedanken ausgesprochen sind, die sich in der jüdischen Litteratur häufig finden. Bedenkt man nun aber, dass wir in Röm. 2—5 wiederholte Anklänge an Jakobus gefunden haben, so legt sich die Vermutung nahe, dass auch in dem vorliegenden Falle Paulus bewusst oder unbewusst an Jakobus anspiele. Jedenfalls liegt es auf der Hand, wie die Vorstellung von den streitenden Gliedern bei Jakobus, gerade was das Bild anlangt, ganz anders aus seinem Gedankengange herauswächst als die Parallele bei Paulus; ist doch bereits von 3, 13 an die Rede gewesen von den Streitereien in der Gemeinde.

Von der Erkenntnis aus, dass Röm. 7, 23 an Jac. 4, 1 anspiele, wird man auch die auffallenden Berührungen zwischen Jac. 4, 4—7 und Röm. 8, 6—9 richtig würdigen. Im Kommentare sind die jüdischen Parallelen für alle hier in Frage kommenden Gedanken nachgewiesen. Damit ist aber die Berührung der beiden Schriftsteller in einer solchen Fülle von Einzelheiten nicht erklärt: Die Feindschaft der Welt, das Einwohnen des Geistes Gottes, die Weigerung zur *ὑποταγή* unter Gott. Dass hier Jakobus von Paulus nicht abhängig ist, zeigt sich einerseits darin, dass die ganze Ausführung herauswächst aus dem Abschnitt über die *πόλεμοι καὶ μάχαι*, während Paulus erst mit Röm. 8, 6: *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*, wieder auf jenen Gedanken hinleitet; ferner, dass Jakobus den Gedanken von der Einwohnung des Geistes in dem Zitat aus der ungenannten apokryphischen Schrift bringt, und die Forderung zur *ὑποταγή* unter Gott in Anschluss an das bei Paulus fehlende Zitat aus Prov. 3, 34 entwickelt. Ausserdem aber ist hier, was den Inhalt der Gedanken anlangt, dieselbe Beobachtung zu machen wie bei den Parallelen von Jac. 1 und Röm. 5. Jakobus fordert auf zur Untergebung unter Gott: *ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε.* Paulus dagegen betont die Unmöglichkeit einer Erfüllung dieser Forderung 8, 7: *τῷ γὰρ νόμῳ*

τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται. οὐδὲ γὰρ δύναται, und ruft in Erinnerung an diesen von ihm selbst erlebten Zustand aus 7, 24: *ταλαιπωρὸς ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.* Ein Ende wird diesem Zustande erst durch die Erlösung und die Einwohnung des Geistes dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat; denn *τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.*

Bei dieser Lage der Sache kann man kaum verkennen, dass sich in die Beschreibung von der Unzulänglichkeit der Gerechtigkeit der unter dem Gesetze lebenden Juden Röm. 2 Züge eingemischt haben aus der Strafpredigt, die Jakobus denen gehalten hat, die sich als Lehrer des Gesetzes in der Gemeinde aufspielen. Wenn Paulus an den Satz 2, 11: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*, den parallelen anschliesst: *καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*, so erinnert das schon an Jac. 2, 11 f., und der Gedanke liegt nahe, dass das den Parallelismus verlassende *κριθήσονται* statt *ἀπολοῦνται* veranlasst ist durch den Ausdruck bei Jakobus. Noch mehr aber erinnert an diesen 2, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται;* vgl. Jac. 1, 22. Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Satz ziemlich unmotiviert eintritt, wenigstens lange nicht in dem Masse vorbereitet wie Jac. 1, 22. Ganz besonders aber erinnert die Beschreibung des Juden Röm. 2, 17 ff., der im Gesetz unterrichtet ist, sich als Lehrer der Unwissenden aufspielt, dabei aber die ausdrücklichen Gebote des mosaischen Gesetzes übertritt, an eine Reihe von Zügen aus Jakobus; vgl. 1, 26 f. 2, 8 ff. 3, 1. 13 ff. (vgl. auch 2, 1 mit Jac. 4, 12). Wie begreiflich ist es, wenn sich Paulus zum Beweise seiner These, dass sich aus dem Gesetze keine *δικαιοσύνη* ergiebt, an die Äusserungen eines Mannes anschliesst, der noch unter dem Gesetze steht, der das Gesetz als *νόμος τῆς ἐλευθερίας* preist und doch, eben weil er zu den von Paulus 2, 29 gerühmten *ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίοις* gehört, anerkennt, wie wenig selbst diejenigen, die sich ex officio mit dem Gesetze beschäftigen, den Forderungen desselben gerecht werden.

So erweist sich nach allen Seiten hin die Natürlichkeit der Annahme, dass Paulus in seinen Äusserungen über die Rechtfertigung Röm. 2—8 auf Jakobus zurückschaue. Es ist zu er-

warten, dass man gegen diese ungewohnte Hypothese Protest erheben und insbesondere betonen wird, dass es unmöglich sei, Paulus, der „als Schöpfer der spezifisch christlich religiösen Sprache mit Recht allgemein anerkannt“ werde, von einem Schriftwerke geringeren Wertes wie dem Jakobusbriefe abhängig zu denken. Allein zunächst stellt sich ja die Sache schon insofern ganz anders dar, als Jakobus eben nicht als älterer christlicher, sondern als jüdischer Schriftsteller in Betracht kommt. Sodann ist mit der Beziehung des Paulus auf Jakobus noch lange nicht behauptet, dass Paulus seine Gedanken und seine theologische Terminologie von Jakobus erhalten hätte. Man wird sich vor der Übertreibung zu hüten haben, von der die sorgfältige Arbeit Zimmers doch nicht frei gesprochen werden kann, sofern sie jede Wendung, welche unsre beiden Schriftsteller in den parallelen Partieen mit einander gemein haben, als ein Produkt des älteren bezeichnet, das der jüngere von ihm übernommen habe. Der Kommentar hat gezeigt, wie viel von dem gemeinsamen Stoffe auf ältere Quellen zurückgeht. Endlich aber muss ich behaupten, dass die Ansicht von der schöpferischen Originalität des Paulus, wie sie in weiten Kreisen der Theologie als etwas ganz Selbstverständliches vorausgesetzt ist, doch eine Behauptung ohne Beweis ist und starker Einschränkung bedarf. Die Lage ist hier ähnlich wie bei den Synoptikern. Um das Mass der Abhängigkeit der theologischen Anschauung und Formulierung des Paulus von der vorchristlichen Litteratur ganz deutlich zu machen, bedürfte es einer Illustrierung der paulinischen Briefe durch Belege aus jüdischen Schriftstellern, wie ich sie im Kommentar zu Jakobus versucht habe. Vielleicht bietet sich später einmal Gelegenheit, diese empfindliche Lücke in unsrer exegetischen Litteratur auszufüllen. Jetzt müssen ein paar Andeutungen genügen. Wenn man behauptet, der Ausdruck δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως stamme, rein formell betrachtet, ebensowenig von Paulus als die Wendungen παραβάτης, ποιητής, ἀκροατὴς τοῦ νόμου, τελεῖν τὸν νόμον, so wird sich das bei der herkömmlichen Betrachtungsweise Auffallende dieser Behauptung gleich mildern, wenn man beachtet, wie sich Vorstellungen, die dem Inneren der paulinischen Rechtfertigungslehre viel näher stehen, geradezu in der jüdischen Litteratur vorfinden. Man

vergleiche mit Röm. 3, 23: *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* und der in v. 22 gegebenen Bemerkung über die *δικαιοσύνη θεοῦ* Apoc. Mosis 20: *καὶ ἔγνων ὅτι γυμνὴ ἤμην τῆς δικαιοσύνης . . . . ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου.* c. 21: *ἀπηλλοτρίωσάς με ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Ferner mit Röm. 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι,* 4 Macc. 17, 22: *καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.* Endlich mit der Vorstellung vom Endgericht 1 Cor. 3, 13 ff.: *ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει κτλ.* (auch 4, 3—5) Test. Abr. c. 13: *οὗτός ἐστιν Πυρουὴλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχων τὴν ἐξουσίαν καὶ δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὺς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἁμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον. εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψεται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται.*

Nimmt man endlich zu diesen Erwägungen noch hinzu, dass sich, wie im vorigen Kapitel nachgewiesen ist, eine neutestamentliche Schrift wie der 1. Petrusbrief in ganz deutlicher Abhängigkeit vom Jakobusbriefe befindet, so wird die Hypothese, dass die Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre, besonders im Römerbriefe, an die Ausführungen des Jakobus anklinge, berechtigt erscheinen. Aber freilich immer nur unter der Voraussetzung, dass Paulus auf eine jüdische Schrift zurückblickt. Bei der Annahme, dass Jakobus christlichen Ursprungs sei, können sich die Vertreter der Priorität des Jakobusbriefes das Problem der Ähnlichkeit zwischen beiden Verfassern nur dadurch erträglich machen, dass sie auf die Möglichkeit einer Abhängigkeit des Paulus von Jakobus überhaupt nicht eingehen.

II.

Gehen wir jetzt den Jakobusbrief durch, um die weiteren Parallelen aus den paulinischen Briefen zu erörtern, so mögen dabei der Brief an die Epheser und die Pastoralbriefe zunächst ausgeschlossen bleiben und in einer nachträglichen Untersuchung

zu ihrem Rechte kommen. Dagegen habe ich für meine Person keinen Anlass, den Kolosser-, Philipper- und 1. Thessalonicherbrief anders zu beurteilen als die sogenannten vier grossen Paulinen. Der 2. Thessalonicherbrief sowie der an Philemon wirft für unsre Untersuchung nichts ab.

1, 4 Das Resultat der ὑπομονή 1, 4: ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, weist auf das Endgericht hin, wo die Werke der Menschen daraufhin geprüft werden, ob sie die Berechtigung zum Eintritt in die Seligkeit verleihen. Hierfür sind im Kommentar die nötigen Parallelen aus der jüdischen Litteratur beigebracht. Hierzu bietet 1 Thess. 5, 23: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη, eine vorzügliche Parallele in Wortlaut und Gedanken. Aber dass eine Schrift von der anderen abhängig sei, lässt sich hieraus nicht schliessen, selbst wenn man beachtet, dass auch hinsichtlich der Tripartition bei Paulus die Parallelen bei Jakobus 3, 15. 4, 5 vorliegen.

1, 12 Dass 1, 12 ganz auf vorchristlichem Material beruht, ist ausser im Kommentar auch S. 160 ff. erörtert worden. Im Verhältnis zu den vorchristlichen Parallelen ist der Anklang an 1 Cor. 2, 9: ἃ ἡτοίμασεν, gering. Überdies ist jene Korintherstelle ein Zitat aus der Apokalypse des Elia, und wenn Jakobus wirklich davon abhängig wäre, so bewiese das noch nichts für eine Abhängigkeit von Paulus.

1, 13 Die neue Beleuchtung, in die mit 1, 13 der Begriff πειρασμός gestellt wird, hat Anlass zu der Vermutung gegeben, hier liege eine Beeinflussung des Gedankenganges durch 1 Cor. 10, 13 vor. Allein im Kommentar ist gezeigt, dass der den Jakobus beeinflussende Gedanke Sir. 15, 11—20 ist, und dass die ganze Beurteilung des πειρασμός in den jüdischen Schriften die reichsten Parallelen hat. Übrigens ist die Berührung mit 1 Cor. 10, 13 eine so leichte, dass auch an eine Abhängigkeit des Paulus von Jakobus nicht gedacht werden kann.

1, 15 Dass die Sünde den Tod gebiert 1, 15, ist ein Gedanke, der sich in dieser Form bei Paulus nicht findet, weder Röm. 5, 12 noch 6, 23, wo die Vorstellung beide Male eine ganz ver-

schiedene ist. Der Gedanke aber an sich ist ein der jüdischen Litteratur geläufiger.

Die Vorstellung 1, 18, der von Gott geschaffene Mensch sei *ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, berührt sich in der That mit Röm. 8, 23, wo Paulus in Bezug auf die seufzende *κτίσις* sagt: *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*. Daneben ist nun aber nicht bloss die Verschiedenheit des Gedankens offenbar, sondern die Anwendung des Bildes auf den von Gott geschaffenen Menschen ist auch im Kommentar als jüdische Vorstellung nachgewiesen. Diese hat dann auch ihre Anwendung gefunden auf Israel im Verhältnis zu den anderen Völkern Röm. 11, 16. Jer. 2, 3, oder auf spezifisch christliche Gedanken wie Röm. 8, 23. 1 Cor. 15, 20. 23. Somit ist eine Abhängigkeit der Äusserung Jac. 1, 18 von Röm. 8, 23 nicht wohl denkbar. 1, 18

Der Satz 1, 20: *ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται*, hat zwar mit Röm. 13, 10: *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται*, nichts als einen ganz äusserlichen und dabei gar nicht charakteristischen Wortklang gemein, wohl aber erinnert der Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ* an paulinische Terminologie. Aber eben diese ist als vorchristlich erwiesen. Mit der Auffassung der Gerechtigkeit Gottes als eines den Menschen in seinem Urzustand schmückenden reinen Gewandes, an dessen Stelle später der Rock der Sünde getreten, hängt dann, wie im Kommentar nachgewiesen ist, der bildliche Ausdruck 1,21 *ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν* zusammen. Diese Vorstellung zeigt sich auch Röm. 13, 12: *ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός*. Aber die Anknüpfung an die dem Jakobus zu Grunde liegende Vorstellung wird noch deutlicher, wenn man einerseits Röm. 13, 13 f. vergleicht: *ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν . . ., ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*, andererseits die Stelle Col. 3, 8—11, welche meine Ausführungen im Kommentar vorzüglich illustriert. Hier werden die Leser aufgefordert, den alten Menschen wie ein Kleid auszuziehen und den neuen anzuziehen, der das Bild dessen zeigt, der ihn geschaffen hat; das ist nach der christlichen Anschauung dieses Briefes Christus, auf den das übertragen wird, was Jac. 3, 9 von Gott dem Vater aussagt. 1, 20 1, 21

Im Kommentar ist nachgewiesen, dass die Ebenbildlichkeit Gottes für den Erstgeschaffenen die δόξα und δικαιοσύνη θεοῦ war. Der Parallelgedanke Eph. 4, 22—24 hat die ältere Vorstellung von der Ebenbildlichkeit Gottes noch festgehalten (vgl. τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα). Alle diese Stellen weisen zusammen mit Jac. 1, 20 f. zurück auf einen Vorstellungskreis, durch den die Ähnlichkeit unter einander veranlasst ist. An eine unmittelbare Abhängigkeit der paulinischen Schriften von Jakobus oder umgekehrt ist nicht zu denken.

1, 23 Wenn man zu 1, 23 an das Bild vom Spiegel 1 Cor. 13, 12 erinnert, so hat das bei der völligen Verschiedenheit der Gedanken gerade so viel zu sagen, als ein Hinweis auf Sir. 12, 11. Dagegen besteht allerdings eine sehr deutliche Parallele 1, 26 zwischen Jac. 1, 26 und 1 Cor. 3, 18. Gal. 6, 3. In beiden Fällen handelt es sich um solche, die als Schriftgelehrte oder sonst hervorragende Personen in der Gemeinde auftreten, denen aber die Ermahnung zur Demut und Selbstbescheidung gegeben wird, damit sie nicht sich selbst betrügen. Die Ähnlichkeit der Stellen tritt, abgesehen von der Gleichheit des Gedankens und der Verwandtschaft der Begriffe, auch durch die auffallende Übereinstimmung in der Satzform hervor. Dagegen würde ich mich ausser Stande sehen, auf Grund dieser Stellen zu bestimmen, wo die ursprüngliche Form des Gedankens vorliegt, und ob nicht etwa zur Erklärung der Ähnlichkeit eine unbekannte Grösse anzunehmen wäre.

Die Vermutung, dass der κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς 2, 1 δόξης Jac. 2, 1 auf den κύριος τῆς δόξης 1 Cor. 2, 8 zurückgehe, ist schon durch den Nachweis der ursprünglichen Lesart (vgl. S. 4 ff.) beseitigt. Dagegen ist die Ähnlichkeit der Kon- 2, 2—4 struktion zwischen Jac. 2, 2—4 und 1 Cor. 14, 23 um so bemerkenswerter, als es sich beide Male um Gemeindeversammlungen handelt. Ein zu grosses Gewicht darf man freilich nicht darauf legen; findet sich doch Jac. 2, 15. 16 im wesentlichen dieselbe Konstruktion. Einen Entscheid darüber, auf wessen Seite das Ursprüngliche sei, vermag ich nicht zu geben. Man betont nun freilich, die Periode sei länger, als man sie gemeiniglich bei Jakobus finde. Allein sie ist auch länger als die paulinische Periode, von der man sie abhängig denkt, und

ist in ihrer Form bedingt durch die Szene, welche Jakobus in seiner auch sonst beobachteten Anschaulichkeit schildert. Dass es ihm aber an sprachlicher Gewandtheit nicht fehlt, kann man den ganzen Brief hindurch beobachten. Eine Beziehung von *κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν* auf Röm. 14, 1: *διακρίσεις διαλογισμῶν*, ist keinesfalls vorhanden; dagegen spricht die Verschiedenheit von Gedanken und Ausdruck, sowie die grössere Ähnlichkeit anderer Stellen; vgl. die Bemerkungen S. 62.

2, 5 In 2, 5 hat man den Gedanken von Armen, die reich werden sollen, als eine Parallele zu 2 Cor. 6, 10. 8, 6 beurteilt. Der Kommentar hat gezeigt, dass derselbe in der vorchristlichen Litteratur ganz gebräuchlich ist. Auch von der Erwählung der Armen ist oft die Rede. Nennt man aber den Ausdruck bei Jakobus einen Widerhall von 1 Cor. 1, 27: *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός*, so könnte man diese Wendung mit demselben Rechte einen Widerhall von Jac. 2, 5 nennen.

2, 6 Das Vorkommen des sonst im Neuen Testamente fehlenden Ausdrucks *κριτήρια* 2, 6 hat auf die Vermutung einer Abhängigkeit von 1 Cor. 6, 2. 4 geführt. Der Kommentar hat für Gedanke und Ausdruck die Parallelen in der vorchristlichen Litteratur nachgewiesen.

2, 8—12 Besonders sicher glaubt man die Abhängigkeit des Jakobus von Paulus in 2, 8—12 nachweisen zu können. Zimmer bemerkt: „Ziemlich abrupt tritt diese mit Röm. 13, 8 ff. Gal. 5, 14 übereinstimmende Auffassung herein, dass der *νόμος* sich zusammenfasst im Gebote der Liebe". Es ist indes im Kommentare nachgewiesen und bei Erläuterung des Verhältnisses von 2, 8 zu Matth. 22, 39. Marc. 12, 31. Luc. 10, 27 wiederholt worden (vgl. S. 165), dass Jakobus hier gerade nicht das Gebot der Nächstenliebe als Summa des Gesetzes betrachtet. Möglich, dass die Personen, gegen die er sich kehrt, es so aufgefasst haben; ausgesprochen ist das nicht, und hätten sie es gethan, so würden sie damit noch keinem spezifisch paulinischen Gedanken gefolgt sein. Der Versuch, das Zitat Lev. 19, 18 dem Wortlaut zuwider nicht aus dem Alten Testamente, sondern aus Paulus genommen sein zu lassen, kann nicht mit der Behauptung gedeckt werden, Jakobus kenne überhaupt keine direkten Zitate, da zu 2, 23.

4, 5. 6 das Gegenteil nachgewiesen ist. Was aber die vom hebräischen Grundtext abweichende Reihenfolge der Gebote anlangt, so stimmt Jakobus wie Paulus und Marc. 10, 19 mit der Zählung in der LXX und bei Philo überein. Bei letzterem liegt auch die Anschauung vom *νόμος τῆς ἐλευθερίας* vor, die um so weniger der paulinischen Entgegensetzung von Freiheit und Gesetz ihr Dasein verdankt, als sie bereits bei Aristeas entwickelt ist. Wie weit die in unserm Abschnitte vorkommenden technischen Bezeichnungen über Erfüllung und Übertretung des Gesetzes u. s. w. überhaupt der allgemeinen jüdischen Terminologie entsprechen, und wie weit hier Neubildungen vorliegen, lässt sich der Natur der Sache nach nicht feststellen. Im ersten Abschnitte unsres Kapitels ist übrigens darauf hingewiesen, dass unsre Verse in Röm. 2 nachzuklingen scheinen. Der Gesichtspunkt, unter dem Jakobus das Gesetz betrachtet, der eines Organismus, bei dem die Schädigung Eines Bestandteiles die Schädigung des Ganzen bedeutet, wird auch von Paulus Gal. 5, 3 bei denen angewendet, welche die Beschneidung angenommen haben. Beide Male handelt es sich um einen Grundsatz jüdischer Gesetzesgelehrsamkeit, der auch sonst nachgewiesen werden kann; vgl. S. 68.

Die auch von Zimmer als untergeordneter Bedeutung beur- teilten Zusammenklänge zwischen Jac. 3, 1—9 und den pauli- nischen Schriften sind durch die Ausführungen des Kommentares erledigt. Nicht minder die Beziehung des Satzes über die *ἄνωθεν σοφία* 3, 15 zu 1 Cor. 2, 6. 14. 3, 15. Dagegen haben die Ausführungen über die Streitereien c. 3 und 4 in den paulinischen Schriften manche beachtenswerte Parallelen; vgl. besonders 1 Cor. 3, 3. 14, 33. 2 Cor. 12, 20. Auf wessen Seite indes die Originalität sei, oder ob nicht beide aus dem reichen Schatze der jüdischen Litteratur schöpfen, bin ich zu entscheiden nicht im Stande. Lässt man die Bezeichnung der Weisheit von oben als *ἀνυπόκριτος* 3, 17 auf die gleiche Bezeichnung der Liebe Röm. 12, 9. 2 Cor. 6, 6 zurückweisen, so liegt doch die Parallele Sap. 5, 18. 18, 16 viel näher, da es sich dort beide Male um eine vom Himmel ergehende Wirkung handelt.

3, 1—9 | 3, 15 | 3, 17

4, 12 Mit 4, 12: *σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον,* berührt

sich nahe Röm. 14, 4: *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην.*
Beide Male ist der Gedanke gleich passend. Aber bei Jakobus hat er für den Zusammenhang eine viel grössere Bedeutung. Einerseits geht ihm vorher die energische Betonung, dass es nur Einen Gesetzgeber und Richter giebt, der erretten und verderben kann; dadurch wird der Eintritt des gegensätzlichen *σὺ δὲ τίς εἶ* vorbereitet. Andererseits entwickelt sich aus der in diese Beleuchtung gestellten Frage der ganze folgende Abschnitt über die leichtfertigen Bestimmungen und Pläne der Menschen, deren Leben nicht mehr ist als ein Rauch. Somit kann, wenn die paulinische und jakobaeische Stelle in direktem Verhältnis zu einander stehen, nur Jakobus als der ältere beurteilt werden. Ein derartiges unmittelbares Verhältnis scheint mir zwischen 4, 15 und 1 Cor. 4, 19 nicht vorzuliegen. Vielmehr handelt es sich hier, wie im Kommentare gezeigt ist, um einen festen Gebrauch. Jedenfalls macht es für die Frage nach der Priorität nichts aus, dass der Satz bei Jakobus weniger gut konstruiert ist. Der Satz 4, 16: *πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν,* hängt nicht von 1 Cor. 5, 5, sondern von Prov. 27, 1 ab. 4, 16

Neben den vorchristlichen Parallelen zu dem Bilde vom Landmann 5, 7 hat Gal. 6, 9 keine Bedeutung. Das Gleiche gilt von Phil. 4, 6 in Verhältnis zu Jac. 5, 8. Für die Konstruktion in 5, 13 findet sich nicht bloss 1 Cor. 7, 18, sondern auch Sir. 7, 22 ff. eine Parallele [1]). Was endlich 2 Cor. 1, 17: *ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ,* im Verhältnis zu Jac. 5, 12 betrifft, so liegt, wenn es sich um eine direkte Beziehung jener Stelle zum Eidverbot handelt, wie Holtzmann mit Recht betont, die Originalität bei diesem. 5, 7 5, 8 5, 13 5, 12

Als Resultat unsrer Untersuchung ergiebt sich, dass neben der Ausführung Röm. 2—8, welche wiederholt auf Jakobus zurückblickt, nur an seltenen Stellen der paulinischen Briefe eine solche Ähnlichkeit mit Jakobus hervortritt, dass eine direkte Beziehung vermutet werden könnte. Dann aber fand sich nirgends ein Zug, der ein Abhängigkeitsverhältnis des Jakobus von Paulus hätte stützen können, wohl dagegen das

1) Parallelen aus der profanen Litteratur bietet Mayor S. 156.

Umgekehrte. Dieser Eindruck wird auch durch die noch zurückgestellten, ebenfalls unter des Paulus Namen gehenden Briefe nicht aufgehoben.

III.

Was zunächst den Epheserbrief betrifft, so fehlt es nicht an Berührungen, obwohl die im engeren Sinne christlichen Gedanken dieser Schrift sehr gegen den jüdischen Moralismus des Jakobus abstechen. Verwandte Begriffe wie *σοφία* 1, 8. 17. 3, 10, *λόγος τῆς ἀληθείας* 1, 13, *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* 1, 17 zeigen sich in ausgesprochen christlicher Beleuchtung. Von mehr als flüchtiger Ähnlichkeit ist das Verhältnis zwischen Jac. 1, 4. 6: *ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι . . . ὁ δὲ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ,* und Eph. 4, 13 f.: *εἰς ἄνδρα τέλειον . . . . ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων.* Dabei ist unverkennbar, dass im Epheserbrief die jüngere Schrift vorliegt. Nicht bloss zeigt das die Ausdeutung des Bildes (*ἀνέμῳ διδασκαλίας*), sondern auch das geringe Mass organischer Verbindung der parallelen Worte mit dem Gedankengang des Epheserbriefes. Zu der Vorstellung von dem Leibe Christi passt wenig die von dem *ἄνθρωπος τέλειος* im Gegensatz zum *νήπιος*. Offenbar hat der Verfasser des Epheserbriefes sich durch Col. 1, 28: *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ,* an Jac. 1, 4 erinnert gefunden und hat dann aus jenem Zusammenhang das Bild zur Charakterisierung des unfertigen Kindesalters genommen. — Was der Epheserbrief vom Kampf gegen den Teufel und die Dämonen sagt 4, 29. 6, 10 ff. klingt an Jac. 4, 7 an. Indes zeigt die Ausführung Eph. 6, 10 ff. so viele neue Züge, die zum Teil ihre Parallelen in Sap. 5, 17 ff. und anderen zu Jac. 4, 7 angeführten Gedanken jüdischer Theologie haben, dass die Ähnlichkeit zwischen beiden Schriftstellern nicht erklärt werden kann durch direkte Abhängigkeit des einen vom andern. Das Gleiche gilt von Eph. 5, 19. 6, 18 in Verhältnis zu Jac. 5, 13 ff.

In den Timotheusbriefen findet sich nichts als ein paar ähnliche Gedanken, welche die Annahme eines unmittelbaren Verhältnisses zum Jakobusbriefe nicht zu stützen vermögen. Die Warnung 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*, könnte vielleicht nachklingen in 1 Tim. 1, 7: *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι*, sowie Jac. 1, 27: *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*, und 4, 8: *ἁγνίσατε καρδίας*, in 1 Tim. 5, 22: *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*, und 6, 14: *τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον*. Die Ermahnung an die Reichen 1 Tim. 6, 17—19 hat nur ganz allgemeine Gedanken mit den Ausführungen bei Jakobus gemein. In 2 Tim. erinnert die zweimalige Erwähnung des Kranzes bei der Vollendung 2, 5. 4, 7 f. an Jac. 1, 12. Aber im Kommentar habe ich gezeigt, dass es sich hier um sehr häufige Vorstellungen handelt. Ebenso bei dem Bilde vom *γεωργός* 2, 6 in Vergleich mit Jac. 5, 7. Die offenbar aus einem poetischen Stücke stammenden Worte 2 Tim. 2, 11 f. klingen im Gedanken ein wenig, in der Form garnicht mit Jac. 1, 12 zusammen. Das Vorkommen von Begriffen, die sich bei Jakobus finden, wie *ἀνυπόκριτος* (I, 1, 5. II, 1, 5), *λόγος ἀληθείας* und *δόκιμος* (II, 2, 15), *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* (II, 3, 1), können den Eindruck nicht aufheben, dass wir uns bei den Timotheusbriefen auf einem ganz anderen Gebiete befinden.

Noch geringer ist der Ertrag aus dem Titusbriefe. Wenn es von den dort bekämpften Irrlehrern heisst 1, 16: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται . . . . πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι*, so erinnert das allerdings an die Mahnung, die Jakobus den Worthelden zuruft, welche sich auch auf den Glauben an den *εἷς θεός* viel zu Gute thun, aber der Werke ermangeln. Möglich, dass hier Jakobus nachklingt; diese Möglichkeit lässt sich aber noch nicht einmal dadurch zur Wahrscheinlichkeit erheben, dass man auf einige spärliche Zusammenklänge zwischen Tit. 3, 2 f. 8 und Jac. 3, 13. 17 hinweist.

So wird das Resultat der Untersuchung der paulinischen Briefe durch Epheserbrief und Pastoralbriefe nicht geändert.

Viertes Kapitel.

Der Hebräerbrief.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Jakobus-Briefe und dem an die Hebräer steht wie bei den paulinischen Briefen der Abschnitt von Glauben und Werken im Vordergrunde. In der Aufführung von Glaubenszeugen Hebr. 11 finden sich auch die beiden Beispiele, welche Jakobus für seinen Satz beigebracht hat, dass der Glaube ohne Werke nicht rechtfertige, nämlich Abraham und Rahab, v. 17—19, v. 31.

Was das erste betrifft, so handelt es sich beide Male um die Opferung Isaaks, die offenbar auch bei dem Verfasser des Hebräerbriefes als die letzte der Prüfungen Abrahams in Betracht kommt. Wenn er nun darin eine Bewährung des Glaubens Abrahams sieht, so entspricht das durchaus dem Zusammenhang in Jubil. 17—19, wo ausgeführt wird, dass sich Abraham in allen seinen Werken gläubig erwiesen habe. Von einer Anlehnung an Jakobus kann nicht die Rede sein; aber freilich ebensowenig von dem umgekehrten Verhältnis. Beide Schriften gehen vielmehr selbständig auf die bei Jac. 2, 21 nachgewiesene jüdische Legende zurück. Das Gleiche gilt von der Verwendung der Rahab. Dass dieses Weib vorzüglich als Beispiel einer Glaubensheldin benutzt werden konnte, ergiebt sich aus den Bemerkungen zu Jac. 2, 25. So wird auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht deshalb auf Rahab gekommen sein, weil er das ganze Alte Testament nach Beispielen durchsuchte und nun, bei Jericho angekommen, nicht wohl an Rahab vorübergehen konnte. Wie viele charakteristische Geschichten hat er doch übergangen. Vielmehr wird ihm das Beispiel der Glaubensbekennerin Rahab, von der, wie nachgewiesen, die jüdische Tradition so viel zu berichten wusste, von Anfang an im Sinne gelegen haben, und nur deshalb wird er die Geschichte von Jerichos Zerstörung mit erwähnt haben. Dem entspricht es, dass die Erwähnung Rahabs überhaupt der Reihe der spezialisierten

Beispiele ein Ende macht. Hat nun Hebr. seine Ausführung nicht aus Jakobus entlehnt, so wird um so entschiedener behauptet, dass das Umgekehrte der Fall sei. Wie man das beweisen will, ist mir unklar. Man sagt, es begreife sich nicht, wie Jakobus gerade auf das Beispiel der Rahab sollte gefallen sein, wenn er es nicht in Hebr. gefunden hätte. Aber weshalb hat er dann nicht eines der vielen anderen Beispiele gewählt, die Hebr. 11 erwähnt sind? Oder lässt es sich z. B. bei Noah oder Mose weniger gut nachweisen, dass sie durch Werke gerechtfertigt seien, als bei Rahab? War thatsächlich Rahab in der jüdischen Tradition eine mit Vorliebe verwendete Figur, so begreift es sich ganz leicht, wie sie Jakobus neben Abraham stellte. Die Proselyten und der Stammvater des heiligen Volkes predigen den Vollblutjuden sowie denjenigen, die sich aus den Heiden zur jüdischen Gemeinde wenden, dass nicht sowohl das blosse Bekenntnis zum Gotte Israel als vielmehr Werke der Gerechtigkeit die Errettung im Endgerichte verbürgen.

Ebenso wenig stichhaltig ist die Behauptung, Jac. 3, 18: *καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*, sei von Hebr. 12, 11: *καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι᾽ αὐτῆς* (sc. *παιδίας*) *γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης*, abhängig. Was man an der Jakobusstelle Seltsames und Schwerverständliches gefunden hat, ist im Kommentare in das richtige Licht gestellt und als Missverständnis der Exegeten erwiesen worden. *καρπὸς δικαιοσύνης* ist als häufige Wendung in der jüdischen Litteratur aufgezeigt; desgleichen findet die Wendung *σπείρειν καρπόν*, und der Dativ *τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην* erst recht nicht eine Erklärung in Hebr. 12, 11. Sollte eine direkte Abhängigkeit zwischen den beiden Stellen bestehen, was ich indes zu behaupten mir nicht getraue, so könnte diese nur auf Seiten von Hebr. liegen; denn das *εἰρηνικόν* tritt ziemlich unvermittelt ein, während die parallelen Wendungen bei Jakobus offenbar durch den ganzen Gedankenzusammenhang bedingt sind, der von Neid und Streit handelt.

Ist also in diesen Stellen nirgends eine Abhängigkeit des Jac. von Hebr. nachzuweisen, so dürfte das noch viel weniger der Fall sein bei der Vorstellung vom toten Glauben Jac. 2, 17. 26 im Verhältnis zu der von den toten Werken Hebr. 6, 1. 9, 14. Auch

Zimmer meint, an sich sei in Hebr. der Ausdruck nicht weniger auffallend als bei Jakobus, und nur durch Hinzunahme der anderen angeblichen Beweise für die Priorität des Hebräerbriefes sei auch hier das gleiche Verhältnis festzustellen. Allein der Ausdruck ist bei Jakobus, vor allem, wenn als richtige Lesart 2, 26 *χωρὶς κινήματος* statt *χωρὶς πνεύματος* nachgewiesen ist, nichts weniger als auffallend. Viel eher könnte man annehmen, der so unmotiviert eintretende Ausdruck *νεκρὰ ἔργα* verdanke seine Entstehung einem ähnlichen Gegensatze zu Jakobus, wie er bei Paulus nachgewiesen wird. Indes findet sich sonst nichts von diesem Gegensatze, und somit wird die Berührung in dem Ausdrucke bei den beiden Schriftstellern wohl nur eine zufällige sein.

Derartige Ähnlichkeiten finden sich noch manche andre, wie man sich darüber bei zwei Schriften, die vielfach verwandte jüdische Gedankenkreise voraussetzen, nicht wundern kann [1]). Nirgends aber steht ein Ausdruck oder ein Gedankengang, von dem aus der Schluss gestattet wäre, Jakobus hätte den Hebräerbrief gekannt.

Fünftes Kapitel.

Die übrigen neutestamentlichen Schriften.

Von den übrigen neutestamentlichen Schriften zeigt mit dem Jakobusbriefe noch die meiste Verwandtschaft die Offenbarung Johannis. Schon an anderem Orte [2]) habe ich mich über diesen Punkt ausgelassen, ohne zu einem endgültigen Entscheid darüber zu kommen, ob diese Verwandtschaft zu der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit führe, und auf wessen Seite dieselbe zu suchen sei. Über dieses Urteil komme ich auch jetzt bei meiner veränderten Stellung zu der Frage nach

---

1) Weitere Beispiele hat Mayor gesammelt; vgl. ausserdem Feine, der Jakobusbrief 1893, S. 122—125.

2) Vgl. meine Schrift: Die Offenbarung des Johannes. 1889, S. 521 f.

dem Ursprung des Jakobusbriefes und bei Hinzuziehung der a. a. O. nicht berücksichtigten jüdischen Teile der Apokalypse nicht hinaus. Dass letztere in ihren Grundanschauungen sich nahe mit dem Jakobusbriefe berühren, kann, da es sich beide Male um litterarische Erzeugnisse des späteren Judentums handelt, nicht Wunder nehmen. Aber nirgends finde ich solche Ähnlichkeiten, die hinausgingen über das, was man zu den Vorstellungen rechnen muss, die in den jüdischen Kreisen gäng und gäbe waren.

Apoc. 2, 9 findet sich der Gedanke, dass die an irdischen Gütern Armen als Reiche zu betrachten seien, und das berührt sich allerdings nahe mit Jac. 2, 5. Aber dort ist nachgewiesen, dass dieser Gedanke in der jüdischen Litteratur sehr oft auftritt und eng zusammenhängt mit einer weit verbreiteten Beurteilung des Wertes der Armen in dieser Welt. — Ap. 2, 10 findet sich die Verheissung, dass der bis in den Tod Getreue den *στέφανος τῆς ζωῆς* erhalten werde. Da nun dem in Prüfungsleiden Bewährten Jac. 1, 12 eine gleiche Aussicht eröffnet wird, und da dieses zurückgeführt wird auf eine Verheissung des Herrn an die, welche ihn lieben, so hat man es wohl gar für möglich gehalten, Jakobus weise hier direkt auf jene Stelle aus der Apokalypse hin. Allein das ist eine Täuschung. Das Bild vom Kranze findet sich in ausserordentlich reicher Verwendung, und die Verheissung entstammt, wie nachgewiesen, der Stelle LXX Zach. 6, 14. — Die gleichen Beobachtungen kann man machen, wenn man Apoc. 3, 20 mit Jac. 5, 9, Ap. 11, 6 (Zeitdauer der Dürre) mit Jac. 5, 17, Apoc. 14, 4 mit Jac. 1, 18 vergleicht. Bei meiner Anschauung von dem Ursprung der Apokalypse halte ich es für möglich, dass gewisse Teile derselben dem Verfasser des Jakobusbriefes bereits bekannt waren, und dass andere später geschriebene Teile nicht ohne allen Einfluss von Seiten des Jakobusbriefes geblieben sind. Aber irgend ein sicheres Urteil vermag ich nicht abzugeben.

Was das vierte Evangelium betrifft, so hat Mayor eine grosse Liste von Parallelstellen aufgestellt, von denen aber höchstens gesagt werden kann, dass sich der Gedanke ganz im allgemeinen mit einigen Äusserungen des Jakobus berührt. Wesentlich anders steht es auch nicht mit dem ersten Johannesbriefe,

obwohl sich hier der Gedanke der Bruderliebe in ihren verschiedenen Formen [1]) näher berührt mit gewissen charakteristischen Ausführungen des Jakobus. Aber eben bei diesen ist im Kommentar nachgewiesen, wo sie in der jüdischen Litteratur ihren ursprünglichen Standort haben.

Die beiden anderen Johannesbriefe, die Apostelgeschichte, der zweite Brief des Petrus und der des Judas bieten nichts, was sich näher mit den Ausführungen des Jakobus berührte [2]).

Sechstes Kapitel.

Der erste Klemensbrief.

Eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Jakobus- und Klemensbriefe wäre unnötig, wenn die Ansicht, dass Paulus den Jakobusbrief kenne und verwende, als richtig anerkannt wäre. Denn dass der Klemensbrief die Schriften des Paulus gekannt und benutzt hat, spricht er 47, 1 direkt aus. Da nun aber die Priorität des Jakobusbriefes gegenüber den anderen neutestamentlichen Schriften nichts weniger als ausgemacht ist, ja, da man geradezu die Abhängigkeit des Jakobus vom 1. Klemensbriefe behauptet [3]), so ist das Verhältnis dieser beiden Schriften darauf hin zu untersuchen, ob es geeignet ist, unsre Behauptungen bezüglich der neutestamentlichen Schriften wieder in Frage zu stellen.

H. Holtzmann hat als auf das wichtigste Kennzeichen der Abhängigkeit des Jakobus von Klemens auf die Erscheinung hingewiesen, dass die in Rede stehenden Ausdrücke im Klemensbriefe fast immer dem konkreten Zwecke des Briefes dienen, während man sich im Jakobusbriefe vergeblich nach bestimmter Motivierung umsehe. Als Beispiel hierzu führt er an Jac. 4, 1:

---

1) Vgl. 1 Joh. 3, 17. 5, 16 mit Jac. 2, 5. 15 f. 5, 15. 19 f.

2) Vgl. Mayor a. a. O. S. LXXXVII. CI.

3) H. Holtzmann, Die Zeitlage des Jakobusbriefes a. a. O. S. 296 f.; ders., Einleitung in das Neue Testament S. 336. O. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 868. A. Jülicher a. a. O. S. 142 f.

πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; und 1 Clem. 46, 5: *ἱνατί ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν;* Wie eng Jac. 4, 1 mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist im Kommentar zu 3, 17 nachgewiesen. Auch die Klemensstelle steht in gutem Zusammenhange. Von hier aus ist eine Entscheidung nicht zu treffen. Dagegen ist zu beachten, dass bei beiden Schriftstellern von den *μέλη* die Rede ist, die in diesen Streit verwickelt sind. Bei Jakobus aber sind es, wie bei Paulus Röm. 6, 13. 7, 23. Col. 3, 5, die Glieder des eigenen Körpers als Sitz der *ἡδοναί*, bei Klemens dagegen wie in 1 Cor. 6, 15 die Glieder des Leibes Christi. Dass die erstgenannte Vorstellung die ältere, rein jüdische ist, während die zweite spezifisch christlichen Charakter hat, wird aus den Bemerkungen des Kommentares zu 4, 1 klar geworden sein. Damit ist aber eine Abhängigkeit des Jakobus von Klemens ausgeschlossen, während die umgekehrte Annahme ohne jede Schwierigkeit ist.

Als zweites Beispiel bietet Holtzmann Jac. 3, 13: *τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ*, und 1 Clem. 38, 2: *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* Ich bedauere, dass Holtzmann für seine Ansicht keine nähere Begründung angegeben hat, da ich nun vielleicht gerade übersehe, was ihm in dem Zusammenhange des Jakobus mangelhaft erschienen ist. Nach meiner Meinung wächst Jac. 3, 13 ganz vorzüglich aus dem Gedankenzusammenhange heraus. Schon 1, 26 f. hatte Jakobus die Lehrer der Synagoge ermahnt, dass sie nicht über ihren Worten die Thaten vergessen sollten. Eben diesem Zwecke ist der gesammte Inhalt von c. 2 gewidmet. Eben daran knüpft die Mahnung 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*, wieder an, und nachdem in 3, 1—12 die Sünden der Zunge geschildert sind, denen die חכמים vor anderen leicht verfallen, fordert er 3, 13 als Kennzeichen eines wirklichen *σοφός* Bewährung in Werken. Wenn man mit diesem Gedankenzusammenhange die Wendung bei Klemens vergleicht, so hat man den Eindruck, dass das *μὴ ἐν λόγοις* gerade dem Zusammenhange entspricht, dem das Jac. 3, 13 nahe verwandte Wort entnommen ist. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man

obwohl sich hier der Gedanke der Bruderliebe in ihren verschiedenen Formen [1]) näher berührt mit gewissen charakteristischen Ausführungen des Jakobus. Aber eben bei diesen ist im Kommentar nachgewiesen, wo sie in der jüdischen Litteratur ihren ursprünglichen Standort haben.

Die beiden anderen Johannesbriefe, die Apostelgeschichte, der zweite Brief des Petrus und der des Judas bieten nichts, was sich näher mit den Ausführungen des Jakobus berührte [2]).

Sechstes Kapitel.

Der erste Klemensbrief.

Eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Jakobus- und Klemensbriefe wäre unnötig, wenn die Ansicht, dass Paulus den Jakobusbrief kenne und verwende, als richtig anerkannt wäre. Denn dass der Klemensbrief die Schriften des Paulus gekannt und benutzt hat, spricht er 47, 1 direkt aus. Da nun aber die Priorität des Jakobusbriefes gegenüber den anderen neutestamentlichen Schriften nichts weniger als ausgemacht ist, ja, da man geradezu die Abhängigkeit des Jakobus vom 1. Klemensbriefe behauptet [3]), so ist das Verhältnis dieser beiden Schriften darauf hin zu untersuchen, ob es geeignet ist, unsre Behauptungen bezüglich der neutestamentlichen Schriften wieder in Frage zu stellen.

H. Holtzmann hat als auf das wichtigste Kennzeichen der Abhängigkeit des Jakobus von Klemens auf die Erscheinung hingewiesen, dass die in Rede stehenden Ausdrücke im Klemensbriefe fast immer dem konkreten Zwecke des Briefes dienen, während man sich im Jakobusbriefe vergeblich nach bestimmter Motivierung umsehe. Als Beispiel hierzu führt er an Jac. 4, 1:

---

1) Vgl. 1 Joh. 3, 17. 5, 16 mit Jac. 2, 5. 15 f. 5, 15. 19 f.

2) Vgl. Mayor a. a. O. S. LXXXVII. CI.

3) H. Holtzmann, Die Zeitlage des Jakobusbriefes a. a. O. S. 296 f.; ders., Einleitung in das Neue Testament S. 336. O. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 868. A. Jülicher a. a. O. S. 142 f.

πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; und 1 Clem. 46, 5: *ἱνατί ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν;* Wie eng Jac. 4, 1 mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist im Kommentar zu 3, 17 nachgewiesen. Auch die Klemensstelle steht in gutem Zusammenhange. Von hier aus ist eine Entscheidung nicht zu treffen. Dagegen ist zu beachten, dass bei beiden Schriftstellern von den *μέλη* die Rede ist, die in diesen Streit verwickelt sind. Bei Jakobus aber sind es, wie bei Paulus Röm. 6, 13. 7, 23. Col. 3, 5, die Glieder des eigenen Körpers als Sitz der *ἡδοναί*, bei Klemens dagegen wie in 1 Cor. 6, 15 die Glieder des Leibes Christi. Dass die erstgenannte Vorstellung die ältere, rein jüdische ist, während die zweite spezifisch christlichen Charakter hat, wird aus den Bemerkungen des Kommentares zu 4, 1 klar geworden sein. Damit ist aber eine Abhängigkeit des Jakobus von Klemens ausgeschlossen, während die umgekehrte Annahme ohne jede Schwierigkeit ist.

Als zweites Beispiel bietet Holtzmann Jac. 3, 13: *τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ*, und 1 Clem. 38, 2: *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* Ich bedauere, dass Holtzmann für seine Ansicht keine nähere Begründung angegeben hat, da ich nun vielleicht gerade übersehe, was ihm in dem Zusammenhange des Jakobus mangelhaft erschienen ist. Nach meiner Meinung wächst Jac. 3, 13 ganz vorzüglich aus dem Gedankenzusammenhange heraus. Schon 1, 26 f. hatte Jakobus die Lehrer der Synagoge ermahnt, dass sie nicht über ihren Worten die Thaten vergessen sollten. Eben diesem Zwecke ist der gesammte Inhalt von c. 2 gewidmet. Eben daran knüpft die Mahnung 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*, wieder an, und nachdem in 3, 1—12 die Sünden der Zunge geschildert sind, denen die חכמים vor anderen leicht verfallen, fordert er 3, 13 als Kennzeichen eines wirklichen *σοφός* Bewährung in Werken. Wenn man mit diesem Gedankenzusammenhange die Wendung bei Klemens vergleicht, so hat man den Eindruck, dass das *μὴ ἐν λόγοις* gerade dem Zusammenhange entspricht, dem das Jac. 3, 13 nahe verwandte Wort entnommen ist. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man

auf die Beziehung zwischen dem vorangehenden Satze: ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, und Jac. 2, speziell v. 15 und 16, achtet. Gleich einfach dürfte sich die Abhängigkeit des Jakobus von Klemens nicht nachweisen lassen.

Eine zweite Gruppe von Stellen ist die, wo es sich um Berührung des Klemensbriefes mit Gedanken handelt, welche dem Jakobus- und 1. Petrus-Briefe gemeinsam sind. Für diejenigen, welche die Überzeugung haben, Jakobus sei von Petrus abhängig, scheint damit auch schon entschieden zu sein, dass bei der Berührung des Klemensbriefs mit den beiden Schriften gemeinsamen Partieen überhaupt nur der nach ihrer Meinung ältere erste Petrusbrief in Frage komme. Allein von vorn herein liegt gar kein Grund vor, anzunehmen, Klemens habe nicht beide Briefe gekannt und in den parallelen Partieen bald den einen bald den anderen benutzt, je nachdem ihm sein Gedächtnis es eingab. Zur Entscheidung der Frage müssen die einzelnen Stellen bei Klemens untersucht werden.

1 Clem. 30, 2 wird dasselbe Zitat von Prov. 3, 34 gegeben wie Jac. 4, 6. 1 Petr. 5, 5, und zwar stimmt die Form: ϑεὸς γὰρ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν, insofern mit den neutestamentlichen Schriftstellern gegen LXX überein, als ϑεός statt κύριος steht. Eine Differenz besteht, sofern vor ϑεός der Artikel fehlt und dahinter ein γάρ sich findet, das auch in LXX nicht vorhanden ist. Wenn nun, was ja nicht unmöglich, Klemens hier von einem der neutestamentlichen Schriftsteller abhängig wäre, so würde man das doch nur daran erkennen, dass auch der sonstige Gedankenzusammenhang charakteristische Berührungen aufwiese. In dieser Beziehung kann ich nun eine Ähnlichkeit zwischen Klemens und Petrus nicht entdecken. Wohl aber, und zwar in sehr beachtenswertem Masse, mit Jakobus. Schon 29, 1: προσέλϑωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν, klingt mit Jac. 4, 8 zusammen: ἐγγίσατε τῷ ϑεῷ, καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν, καϑαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. Der Gedanke 29, 1 wird nun 30, 1 in einer Weise fortgeführt, dass damit wieder Jac. 4 mannigfach zusammenklingt: . . . φεύγοντες καταλαλιάς, . . . μυσερὰν μοιχείαν; vgl. Jac. 4, 11: μὴ καταλαλεῖτε, und 4, 4: μοιχαλί-

δες. Endlich kehrt in der Ausführung des Zitates 1 Clem. 30, 3 nicht bloss das *καταλαλιαί* wieder, sondern das Ganze schliesst mit den charakteristisch auf Jakobus weisenden Worten: *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις*. Aus alledem ergiebt sich, dass das Zitat Prov. 3, 34 nimmermehr durch Petrus in den Klemensbrief gekommen sein kann, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach durch Jakobus.

Anders steht es mit 1 Clem. 49, 5, wo die Worte: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, so gewiss auf 1 Petr. 4, 8 zurückgehen, wie die folgenden Worte *ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ* auf 1 Cor. 13, 4. 7. Dagegen ist bereits S. 199 ff. nachgewiesen, dass die Worte *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* Jac. 5, 20 mit dem von Petrus zitierten Prov. 10, 12 nicht in näherer Verbindung stehen; das Gleiche gilt für das Verhältnis zu 1 Clem. 49, 5, wo auch von sonstigen Anklängen an den Gedankenzusammenhang der jakobäischen Stelle nichts zu spüren ist.

Mit Recht hat man auf die Ähnlichkeit zwischen 1 Clem. 13, 1: *ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν. . . . καὶ ὀργάς*, und Jac. 1, 19. 20. 21: *βραδὺς εἰς ὀργήν. ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν*, hingewiesen. Dass Klemens Jac. 1 im Sinne hat, wird noch deutlicher dadurch, dass er in unmittelbarem Zusammenhange Jer. 9, 23 f. zitiert, also die Stelle, auf welche Jac. 1, 9 f. zurückgeht. Wie kann man nun aber sagen, die Verwandtschaft des Klemens sei durch Petrus vermittelt, der 2, 1 das einzige Wort *ἀποθέμενοι* und sonst nichts mit Klemens gemein hat? Weniger charakteristisch ist der Zusammenklang von 1 Clem. 57, 2: *ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν*, mit Jac. 1, 19 (*βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι*) und 21. Jedenfalls ist auch hier die Berührung mit 1 Petr. 2, 1 keine nähere.

Auch durch Vermittelung des Römerbriefes sollen sich verwandte Züge zwischen dem Klemens- und Jakobusbriefe erklären. 1 Clem. 31, 2 heisst es: *τίνος χάριν ηὐλογήθη ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ; οὐχὶ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας;* Die hier sich findende Bezeichnung Abrahams als *ὁ πατὴρ ἡμῶν* soll nicht aus Jac. 2, 21, sondern aus Röm. 4, 1 f. Gal. 3, 6 f. stammen. Ich glaube, dass sie weder von Paulus noch von

Jakobus stammt. Zu Jac. 2, 21. 23 ist im Kommentar der Nachweis geführt, dass die Bezeichnung Abrahams als ὁ πατὴρ ἡμῶν sowie die als ὁ φίλος τοῦ θεοῦ (vgl. 1 Clem. 10, 1. 17, 2 mit Jac. 2, 23) vorchristlichen Ursprungs und sehr häufig gebraucht ist. Bei der reichen Verwendung der jüdischen Litteratur im Klemensbriefe ist gar nicht zu zweifeln, dass er eben dorther jene Attribute genommen hat, und nicht minder den Satz, dass Abraham Gerechtigkeit und Wahrheit durch die πίστις gewirkt habe. Diese Wendung zeigt weder Anschluss an Paulus noch an Jakobus, wohl aber an Darstellungen wie Jubil. 17. 18. 19. — Eine Verwandtschaft von 1 Clem. 1, 1. 47, 7 mit Jac. 2, 7 besteht, wie ich die Jakobusstelle verstehe, überhaupt nicht; auch nicht mit Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Wohl aber haben diese Stellen Verwandtschaft mit 1 Clem. 47, 7.

Ganz wie es sich mit der Stelle über Abraham verhält, steht es mit der Äusserung über Rahab 1 Clem. 12, 1: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη, im Verhältnis zu Jac. 2, 25 und Hebr. 11, 31. Man könnte freilich meinen, hier liege eine Kombination der Gesichtspunkte jener beiden Schriftsteller vor. Allein bei der Unbefangenheit, mit der Klemens bald den Glauben (32, 3 f.), bald die Werke (30, 3) in den Vordergrund rückt, ist an ein derartiges Experiment nicht zu denken. Vielmehr liegt hier eine genau an den Bericht in Josua 2 sich anschliessende Charakteristik der Rahab vor, ganz entsprechend dem, was von dem Glauben und der Gastfreundschaft Abrahams 10, 7 gesagt ist.

Aus allen diesen Erwägungen ergiebt sich, dass der Klemensbrief an dem bisherigen Resultate unserer Untersuchung nichts zu ändern vermag. Wo wirkliche Berührungen mit dem Jakobusbriefe sind, zeigt sich die Abhängigkeit auf Seiten des Klemens. Dasselbe ergiebt sich noch aus der Betrachtung einiger Stellen, die meistens nicht herangezogen werden.

Die Ausführung c. 3 berührt sich verschiedentlich mit Jac. 4, 1 f. und den umgebenden Partieen. Dem φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε (vgl. S. 114) entspricht das wiederholt 3, 2. 4, 7. 13. 5, 2 auftretende ζῆλος καὶ φθόνος. Die weiteren Arten von Streit 3, 2: ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία, haben in Jac. 3, 16 verschiedene Parallelen. 3, 4:

ἀπέστη ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη, erinnert an Jac. 3, 18: *καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται.* Ob wirklich, bewusst oder unbewusst, Berührungen vorliegen, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls deutet nichts darauf hin, dass Jakobus der abhängige sei. — Die Äusserungen über Paulus 5, 5. 7: *ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν*, und: *ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός*, erinnern an Jac. 1, 12, wo dem Manne, *ὃς ὑπομένει πειρασμόν*, der Kranz des Lebens verheissen wird. Fast möchte man meinen, dass der Ausdruck bei Klemens veranlasst wäre durch Erinnerung an Jac. 1, 12 und 1 Cor. 9, 24 ff. (2 Tim. 4, 8). Ausserdem aber erscheint Jac. 5, 10 f. als Parallele, sofern die Dulder selig gepriesen werden; als *ὑπόδειγμα* der *ὑπομονή* stellt Jakobus die Propheten und Hiob auf. Auch Klemens hatte in c. 4 von *ἀρχαίοις ὑποδείγμασιν* geredet (5, 1); ihnen tritt Paulus gegenüber als *μέγιστος ὑπογραμμός*. Liegt eine Beziehung zwischen Klemens und Jakobus vor, so sieht man schon daran, dass Klemens die Grenze der vorchristlichen Beispiele überschreitet, dass er der später Schreibende ist. — Wenn die seltenen Bezeichnungen *οἱ δίψυχοι* Jac. 1, 8. 4, 8 und *ἀτμίς* Jac. 4, 14 im Klemensbriefe wiederkehren, so bietet er vielleicht in den beiden apokryphischen Zitaten 23, 3. 17, 6 die Quellen, aus denen diese Ausdrücke stammen.

Dass sich Klemens besonders häufig mit den Gedankengängen aus Jac. 1 berührt, ist im Vorhergehenden gezeigt worden. Auf einen Komplex zusammenhängender Gedanken daraus scheinen auch die Abschnitte 19, 2 f. 34, 7—35, 4 hinzuweisen. Dass die Worte: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ταῖς μεγαλοπρεπέσι καὶ ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς*, nahe mit Jac. 1, 17 f. zusammenklingen, ist ja gewiss. Wenn nun aber 19, 3 noch weiter hinweist auf dieses Gottes *μακρόθυμον* *β ο ύ λ η μ α* und betont wird, *πῶς* *ἀ ό ρ γ η τ ο ς* *ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τὴν* *κ τ ί σ ι ν* *αὐτοῦ*, so macht es ganz den Eindruck, dass Klemens die weiteren Ausführungen Jac. 1, 18. 19 noch im Sinne gehabt hat. Auch 35, 1 verweist Klemens auf die *μακάρια καὶ θαυμαστὰ δῶρα*, die der *δημιουργὸς καὶ* *π α τ ὴ ρ* *τῶν αἰώνων* darbietet. Wenn er unter ihnen an erster Stelle *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ* nennt, so hat ja offenbar Jakobus, wie aus 1, 12. 15

hervorgeht, hieran bei der *δόσις ἀγαθή* und dem *δώρημα τέλειον* zunächst gedacht. Aber eben dieses Wort von dem *στέφανος τῆς ζωῆς*, den Gott verheissen hat, klingt auch in 34, 7 f. an. Als Inhalt der grossen und herrlichen *ἐπαγγελίαι* wird freilich 1 Cor. 2, 9 zitiert, aber in der merkwürdigen Abweichung, dass . . *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν* statt *ἃ ἡτοίμασεν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν* steht. Dass dem Klemens gerade durch das *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν*, das 1 Cor. 2, 9 mit Jac. 1, 12 gemeinsam hat, letztere Stelle in Erinnerung gekommen ist, und dass er nun, veranlasst durch das *ὃς ὑπομένει πειρασμόν*, jene Umgestaltung vorgenommen hat, kann man in c. 35 noch deutlich erkennen. Nicht bloss wird dort v. 3 und 4 das *ὑπομένειν* noch besonders hervorgehoben, sondern die Wendung: *ἀγωνισώμεθα εὑρεθῆναι ἐν τῷ ἀριθμῷ τῶν ὑπομενόντων αὐτόν*, zeigt, dass der Verfasser das Bild vom Kampfspiel in der Erinnerung hatte, das nicht durch 1 Cor. 2, 9, wohl aber durch Jac. 1, 12 nahe gelegt war.

Lässt sich somit nicht verkennen, dass Klemens den Jakobusbrief gekannt und benutzt hat, so stellt er sich doch in offenbaren Gegensatz zu dessen Theorie von der Rechtfertigung 32, 3 f., obwohl bei seiner mannigfachen Anlehnung an jüdische Schriften eine klare Position in dieser Frage nicht vorhanden ist. Aber gerade deshalb erscheint die Ausführung in c. 32 wie ein ausdrücklicher Protest gegen Jakobus.

Schluss.

Unter den Schriften, bei denen untersucht worden ist, in welchem Verhältnisse sie zu dem Briefe des Jakobus stehen, findet sich der „Hirt des Hermas“ nicht. Und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieses zu den Schriften der apostolischen Väter gerechnete merkwürdige Buch mit dem Jakobusbriefe in nahen Beziehungen steht. Während man dieselben früher durchweg so verstand, dass der breit schreibende Hermas von dem

knapp sich ausdrückenden Jakobus abhängig sei, sind letzthin auch entgegengesetzte Urteile laut geworden. O. Pfleiderer [1]) bemerkt: „Nun sucht man meistens die Priorität auf Seiten des Jakobus; aber nach einem Grund für diese Annahme habe ich mich vergeblich umgesehen. Mir scheint eher die überwiegende Wahrscheinlichkeit für das Gegenteil zu sprechen, weil zu den aphoristischen Sentenzen des Jakobus die entsprechenden Parallelen bei Hermas sich im passenden Zusammenhang von ausführlichen Reden finden". Auch H. Holtzmann [2]) meint, dass die Abhängigkeit bei Hermas und Jakobus „wahrscheinlich" auf Seiten des letzteren liege. Lautet nun das Urteil beider Forscher nicht entschieden, so meint Jülicher [3]) geradezu, es fehle leider an Momenten, die eine wirkliche Benutzung des einen durch den anderen bewiesen. Bei dieser Sachlage dürften die Resultate der vorhergehenden Untersuchungen von vorn herein das Verhältnis zwischen Jakobus und Hermas in ein so neues Licht gerückt haben, dass die Wagschale zu Gunsten des ersteren sinkt. Wenn ich mich trotzdem hierbei nicht beruhigen kann, so hat das seinen Grund darin, dass ich über die Abfassung des Hermas-Hirten ganz andere Vorstellungen habe, als sie jetzt allgemein bestehen. Erst von einer begründeten Darstellung derselben aus kann ich mein Urteil über das Verhältnis des Hermas zu Jakobus abgeben. Dieser Darstellung wird die zweite Abhandlung meines Buches gewidmet sein. Dass deren Resultat das Ergebnis unsrer Forschungen über Jakobus nicht umstossen wird, sei indes hier schon bemerkt.

Daran ändert auch nichts die Geschichte des Jakobusbriefes in der alten Kirche. Wir treten ihr gegenüber nicht mit der Meinung, es tauche eine Benutzung des Jakobus erst im nachapostolischen Zeitalter auf. Im Gegenteil, der Nachweis, dass Paulus den Jakobusbrief berücksichtigt hat, zwingt uns zu der Ansicht, dass er spätestens in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts abgefasst sein muss. Ich kann sogar nichts entdecken, was uns hindern könnte, mit dem Briefe auch noch über die Schwelle

1) Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 1887. S. 868.
2) Einleitung S. 336.
3) A. a. O. S. 143.

des Jahrhunderts in die vorchristliche Zeit zurückzugehen. Die Zustände des Diasporajudentums, wie sie in dem Briefe vorausgesetzt werden, sind, wie das mit den Parallelstellen des Kommentars bewiesen ist, lange vor dem Auftreten des Christentums schon die gleichen gewesen. Auch der Name des Jakobus gewährt uns nicht den geringsten Anhalt.

Ist nun der Brief in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus bereits vorhanden, so beweist seine reiche Benutzung im ersten Petrusbriefe, dass man unter den Christen der apostolischen Zeit seine ernsten ethischen Ausführungen nicht bloss mit dem Bewusstsein las, dass das Christentum eine andere Auffassung vom Heilsweg habe als die hier gelehrte, sondern dass man sie zum grössten Teile, wie andere aus der vorchristlichen Zeit stammende Schriften, als durchaus zur Erbauung der Gemeinden geeignet betrachtete. Das Siegel unter diese Anschauung ist die Interpolation des Namens Christi in 1, 1. 2, 1. Der so in den Gebrauch der christlichen Gemeinde aufgenommene Brief trat keineswegs mit dem Anspruch auf, ein apostolisches Schreiben zu sein. Es ist eine mir unverständliche Verkennung dieser Thatsache, wenn man aus dem frühen Gebrauch des Briefes in der syrischen Kirche meint schliessen zu können, das sei ein zureichender Protest gegen alle die Angriffe auf die „Echtheit“ desselben. Was bedeutet überhaupt in diesem Falle „Echtheit“? Der Brief beansprucht gar nicht, von Jakobus dem Apostel oder „dem Gerechten“ verfasst zu sein, und von einem Unterschieben des Briefes kann bei dem oben geschilderten Hergang seiner Aufnahme in den Gebrauch der christlichen Gemeinde nicht die Rede sein. Wo finden sich nun Gründe, welche unsrer Ansicht von dem jüdischen Ursprung dieser Schrift hindernd im Wege stehen? Weder die Kenntnis desselben von Seiten des Irenaeus, noch die Kommentierung durch Klemens von Alexandrien und die Zitierung durch Origenes mit der sehr unbestimmten Charakterisierung *φερομένη ἡ Ἰακώβου ἐπιστολή*. Man mag das Schweigen des muratorischen Kanons, die ungünstigen Urteile von Seiten des Eusebius und Hieronymus sowie des Theodor von Mopsueste immerhin, als ungenügend geschichtlich fundamentiert, nicht allzu hoch anrechnen. Jedenfalls dienen sie nicht gerade dazu, die von

mir vertretene Anschauung zu bekämpfen. Und mag endlich der energische Widerspruch gegen diesen Brief seitens der Männer des Reformationszeitalters noch so sehr dogmatisch bedingt gewesen sein, so bleibt bestehen, dass diese im Mittelpunkte des Christentums stehenden Personen ein scharfes Empfinden für das gehabt haben, was dem Geiste des ursprünglichen Christentums gemäss war und was nicht. Was ein Luther durch Intuition erkannte, dem ist die wissenschaftliche Forschung bisher den Beweis der alleinigen Richtigkeit schuldig geblieben. Es war meine Absicht, mit den vorangehenden Untersuchungen, so gut ich es vermochte, das Versäumte nachzuholen.

Studien zum Hirten des Hermas.

Die im Folgenden mitgeteilten Studien über den Hirten des Hermas sind von mir zunächst zu dem Zwecke angestellt worden, das Verhältnis dieser Schrift zum Jakobusbriefe genau zu bestimmen. Der Umfang, den sie bekommen haben, scheint nun in gar keinem Verhältnisse zu stehen zu jenem Zwecke, da das in der ersten Abhandlung gewonnene Urteil über den Jakobusbrief auch ohne Berücksichtigung des „Hirten" feststehen dürfte. Und „zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums" scheint die Besprechung einer Schrift nicht allzu viele Beiträge geben zu können, die, lehrhaft-apokalyptischen Inhaltes, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, bestenfalls Ende des ersten, abgefasst sein soll. Wenn ich trotzdem meinen Untersuchungen einen Platz gegeben habe unter den Arbeiten, die sich mit dem Urchristentum beschäftigen, so hoffe ich, dass ihr Inhalt beweisen wird, dass das keine Verlegenheitsauskunft war. Genauere Beschäftigung mit dem merkwürdigen Buche hat mich zu einer Anschauung über Ordnung und Ursprung desselben geführt, die ganz wesentlich abweicht von den herrschenden Meinungen. Es ist mir das nicht gerade angenehm, da ich ohnedies genug im Widerspruch stehe zu den Vertretern der neutestamentlichen Wissenschaft und eben erst durch meine Untersuchung über den Jakobusbrief wieder nach rechts und links opponiert habe. Zudem handelt es sich hier um ein Feld, das die ersten Vertreter der patristischen Litteratur tief durchfurcht haben, während meine Arbeit sich ihm in den letzten Jahren weniger intensiv zugewendet hat. So würde ich vielleicht meine Ansichten für mich behalten haben, wenn nicht die Konsequenzen derselben für meine neutestamentlichen Forschungen von zu grosser Bedeutung wären. Was ich mitzu-

teilen habe, biete ich mit derjenigen Bescheidenheit, die sich bei der wissenschaftlichen Behandlung dieses Stoffes für mich in doppeltem Masse ziemt. Ich spreche das besonders aus, weil man hier und da gemeint hat, die Entschiedenheit, mit der ich meine Positionen aufstelle, verrate einen Mangel an der genannten Tugend. Sie geht indes allein hervor aus dem Wunsche, die betreffenden Probleme aus dem Halbdunkel, in dem sie sich befinden, möglichst herauszuheben, und sie in das helle Licht der Kritik zu stellen. Das erreicht man meiner Ansicht nach am besten, wenn man sich nicht mit der Annahme von allerhand unbestimmten Möglichkeiten begnügt, sondern mit einer bestimmten Diagnose hervortritt, die nun selbstverständlich der unnachsichtlichen Kritik der Mitarbeiter zu unterwerfen ist. Auch in Bezug auf die folgende Arbeit möchte ich mir das Wort Wellhausens aneignen [1]: „Si cui videor nimis audacter disputasse, equidem citius ex errore quam ex confusione emergit veritas".

Von relativ untergeordneter Bedeutung ist, was ich über die ursprüngliche Ordnung des Buches zu sagen habe. Immerhin handelt es sich hier um Fragen, die nicht bloss aufgeworfen sein wollen, sondern deren Lösung wenigstens einmal versucht werden mag. Dass auf das Verständnis der ganzen Schrift ein neues Licht fallen muss, wenn wir ihre Teile in der vom Verfasser gewollten ursprünglichen Folge lesen, ist von vornherein gewiss. Ausserdem aber treten von hier aus die Hypothesen über die Abfassung des „Hirten" durch mehrere Verfasser in eine Beleuchtung, welche das Urteil über sie erleichtert. So ist z. B. durch das, was ich über die ursprüngliche Ordnung meine aussagen zu können, die Hilgenfeldsche Annahme dreier Verfasser [2]) als unmöglich erwiesen.

Wenn ich nun selbst der kleinen Zahl von Forschern beitrete, die bezüglich des Ursprungs des Hirten die Abfassung durch Einen Verfasser verneinen, so bin ich mir wohl bewusst, damit eine Ansicht zu vertreten, die zumal nach den Arbeiten

---

1) De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2. 4. enumerantur. 1870, p. 41.

2) 1) Vis. V—Sim. VII, 2) Vis. I—IV, 3) Sim. VIII—X.

von A. Link [1]) und P. Baumgärtner [2]) für einen verlorenen Posten gilt. Dass diese beiden Gelehrten die bisherigen Hypothesen von der Mehrheit der Verfasser des Hermasbuches mit Glück zurückgewiesen haben, gebe ich völlig zu. Aber ihre positiven Beweise für die Einheit des Buches sind, wenn man dessen Text genau ins Auge fasst, so lückenhaft, dass man sich dabei auf die Dauer nicht wird beruhigen können. Dass ich damit nicht zu viel gesagt habe, wird der zweite Abschnitt dieser Abhandlung beweisen. Wenn man im Stande ist, die dort niedergelegten massenhaften Beobachtungen so zu erklären, dass dabei die Annahme einer späteren Bearbeitung der Originalschrift hinfällig wird, so dürfte sich die Ansicht von der Einheit des Buches mit grösserem Rechte für ausgemacht ansehen, als sie das jetzt beansprucht. Wird man das nicht können, so ergeben sich für die neutestamentliche Litteratur und Geschichte jene wichtigen Folgerungen, die ich in dem vierten Abschnitte dieser Abhandlung niedergelegt, und die Bedeutung des „Hirten" für die Geschichte der altkatholischen Kirche wird auf das beschränkt, was ich im Schlussabschnitte angedeutet habe. Übrigens will ich nicht unterlassen zu betonen, dass die Überschrift meiner Abhandlung sowie ihre Stellung unter Arbeiten, die sich auf das Urchristentum beziehen, mich wohl vor dem Misverständnisse schützt, als wollte von mir die Hermasfrage noch einmal in ihrem ganzen Umfange untersucht sein.

I.

Die ursprüngliche Ordnung.

Link [3]) rühmt „die Durchsichtigkeit und Feinheit des Planes, nach welchem die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt gear-

---

1) Die Einheit des Pastor Hermae. 1888.

2) Die Einheit des Hermas-Buches. 1889. Hier auch S. 4—10 eine gute Darstellung der bisher gegen die Einheit gerichteten Hypothesen.

3) A. a. O. S. 47.

beitet ist“. Allein seine Begründung dieser Behauptung geht so wenig ins Einzelne, dass damit die Frage nach einer anderen ursprünglichen Ordnung nicht abgethan ist [1]. So haben denn auch andere durchaus nicht denselben Eindruck gehabt [2], sondern es für wahrscheinlich gehalten, dass die einzelnen Teile des „Hirten“ als Flugblätter nach und nach ausgegeben und später erst zusammengestellt worden seien [3]. Somit haben wir allen Grund, die Frage nach der Zusammensetzung der Schrift und die Möglichkeit einer Störung der vom Verfasser beabsichtigten Reihenfolge der einzelnen Teile schärfer ins Auge zu fassen.

Die Visionen.

Auf den ersten Blick ergiebt sich eine Zweiteilung des „Hirten“. Es wird allgemein anerkannt, dass die vier ersten Visionen zusammen gehören. Hermas empfängt seine Belehrungen hier im Unterschiede von den folgenden Abschnitten durch die in der Gestalt einer alten Frau erscheinende *ἐκκλησία*. Auch daran ist nicht zu zweifeln, dass diese Visionen in der ursprünglichen Reihenfolge stehen. Es ergiebt sich das ohne weiteres aus den Situationen, in denen Hermas die Offenbarungen erhält. Endlich ist auch gewiss, dass sie richtig im ersten Teile des Buches stehen. Im Eingang zu den Mandaten (Visio V, 5) sagt der Bussengel zu Hermas: *ἀπεστάλην γάρ, ἵνα ἃ εἶδες πρότερον πάντα σοι πάλιν δείξω.* Und wie das gemeint sei, erhellt aus der bestimmteren Wiederholung dieses Gedankens zu Beginn der neunten Parabel (Sim. IX, 1, 1): *θέλω σοι δεῖξαι· ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας.*

Dagegen hat man wohl Grund zu fragen, ob wir denn mit diesen vier Visionen den ersten Teil des Originals vollständig besitzen. Wir werden mit dem Anfangssatze der ersten Vision:

---

1) Das Gleiche gilt z. B. von den Ausführungen A. Harnacks, Patrum apostolicorum opera III. 1877. p. LXXII.

2) Vgl. z. B. Baumgärtner a. a. O. S. 10. 27—40.

3) So z. B. G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. 1895. S. 29.

ὁ θρέψας με πέπρακέν με Ῥόδῃ τινὶ εἰς Ῥώμην, so völlig unvorbereitet mitten in die Geschichte hineingeworfen, dass wir den Eindruck erhalten, man habe uns ein mitten aus einer grösseren Geschichte stammendes Kapitel vorgelesen. Der Verfasser hält es für unnötig, zu sagen, wer denn nur die Person sei, die, als ob sich das ganz von selbst verstände, einfach mit με eingeführt wird. Erst I, 1, 4 fin. erfahren wir, dass der Mann Hermas heisst, und das kommt dort nur zur Sprache, weil er so angeredet wird[1]). Wie aber diese Art der schriftstellerischen Darstellung zu der Annahme führt, dass Hermas irgendwie vorher schon dem Leser bekannt gemacht worden sei, so ergiebt sich aus den anderen Worten des ersten Satzes die gleiche Vermutung über seine Herkunft, über seinen θρέψας und über den Ort, wo er sich aufgehalten, ehe er nach Rom verkauft wurde. Wenn derartige Notizen unsrer ersten Vision nicht vorausgegangen wären, so würde es unbegreiflich sein, dass Hermas nicht einfach erzählt hätte, er sei vor Jahren Sklave einer vornehmen Frau in Rom gewesen.

Diese Vermutungen erhalten Bestätigung aus dem weiteren Verlauf des Buches. Vis. V erzählt Hermas, während des Gebetes sei ihm ein Mann erschienen mit dem Aussehen eines Hirten, den er, obwohl er sich gleich ganz familiär geberdet, doch nicht erkannt habe. Als er dann seine Frage, ob er ihn nicht kenne, verneint habe, sei ihm zur Antwort geworden: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης. Unter diesen Worten habe sich dann sein Aussehen so verändert, dass Hermas seinen alten Beschützer wieder erkannt habe und über sein Verhalten gegen ihn sehr bestürzt geworden sei. Von den Ereignissen, auf welche hier, als auf etwas Selbstverständliches, angespielt wird, ist in den Visionen mit keiner Silbe die Rede. Der Hirt tritt nicht einmal auf, denn der νεανίσκος Vis. II, 4, 1. III, 10, 7

1) Es scheint mir nicht auszureichen, wenn Th. Zahn, Der Hirt des Hermas. 1868, S. 80 bezüglich dieser unverständlichen Notizen urteilt, sie würden wahrscheinlich von den ersten Lesern, an welche Hermas zunächst dachte, von seinen Mitbürgern und Zeitgenossen, welche den äusseren Gang seiner Lebensgeschichte kannten, besser verstanden sein als von uns. Jedenfalls macht das doch nicht überflüssig, dass der Verfasser im Beginn seiner Schrift sich selbst mit Namen nennt.

ist keinesfalls der Bussengel[1]). Auch Sim. X, 3, 5: „iterum pastori illi me tradidit“, weist auf jenes Ereignis aus dem früheren Leben des Hermas mit der Kürze der Selbstverständlichkeit zurück. Ferner scheint sich aus Sim. IX, 1, 2[2]) zu ergeben, dass Hermas in früherer Zeit, vor den Offenbarungen durch die *Ἐκκλησία*, Belehrungen durch den Bussengel erhalten hat, die später aufgehört haben. Alle diese Stellen unterstützen die Vermutung, dass vor Visio I ein grösseres Stück der Originalschrift weggefallen sei, aus dem vielleicht auch für andere dunkele persönliche Notizen des Buches, die Familie des Hermas betreffend, oder solche wie Vis. II, 3, 4. 4, 3. III, 6, 7, Licht hätte gewonnen werden können[3]).

Noch eine andere Erwägung bestärkt mich in dieser Vermutung. Bei der jetzigen Gestalt unsres Buches muss es doch Wunder nehmen, dass dasselbe allgemein unter dem Titel *Ποιμήν* bekannt war. In dem ersten bedeutungsvollen Teile der Schrift Vis. I—IV tritt der Hirt überhaupt nicht auf. Für einen jeden Leser derselben musste dieser Titel zunächst völlig unverständlich sein. Anders, wenn das Buch ursprünglich damit begann, wie Hermas schon in jungen Jahren dem Hirten als seinem Schutzengel übergeben wurde[4]). Und wenn man beachtet, wie der Verfasser es liebt, besonders die bedeutungsvollen Zahlen 7 und 12 zu verwenden — auch in der Konstruktion des Buches, das 12 Mandate und, wie unten gezeigt werden soll, 7 Parabeln enthält —, so ist das Auftreten von vier Visionen am Anfang etwas auffallend. Doch hierauf ist weniger Gewicht zu legen, als darauf, dass sich die erste Vision ohne jede Überschrift findet. Das Gesagte wird genügen, die Vermutung, der Beginn unserer Schrift sei un-

1) Vgl. Baumgärtner a. a. O. S. 32.

2) *ἐπειδὴ ἀσθενέστερος τῇ σαρκὶ ἦς, οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου. ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος καὶ ἴσχυσας τῇ ἰσχύϊ σου, ὥστε δύνασθαί σε καὶ ἄγγελον ἰδεῖν, τότε μὲν οὖν ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου.*

3) Schon diese Ausführungen beweisen die Unrichtigkeit der Behauptung Baumgärtners (a. a. O. S. 28. 31 ff.), der zweite Teil des „Hirten“ habe ursprünglich in garkeiner Beziehung zum ersten gestanden und sei mit diesem erst später künstlich verknüpft worden.

4) Über andere Erklärungsversuche vgl. Baumgärtner S. 35 f.

vollständig, aus dem Bereiche der grundlosen Einfälle herauszuheben.

Dass die vierte Vision isoliert und verloren dastehe in der Mitte zwischen den bereits abgeschlossenen Visionen und den folgenden Mandaten, ist eine Behauptung, für die sich bei dem vorliegenden Texte gute Gründe beibringen lassen, die indes, wie im zweiten Abschnitt nachgewiesen werden wird, thatsächlich haltlos ist. Vielmehr gehören je zwei Visionen enger zusammen.

Die ursprüngliche Gruppierung der Mandate und Parabeln.

Die sogenannte fünfte Vision ist anerkanntermassen nichts anderes als eine Einleitung zu den zwölf Mandaten und, wie man gleich hinzufügt, zu den Parabeln, welche letztere ja allerdings mit den Mandaten die Eigentümlichkeit teilen, dass sie dem Hermas durch den Hirten vermittelt werden. Überdies spricht auch für eine Zusammenfassung von Mandaten und Parabeln der Text von Vis. V. Dreimal[1]) wird betont, dass Hermas im Auftrage des Hirten *τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολάς* schreiben solle. Indes kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier der Text durch spätere Hand eine Korrektur erfahren hat. Vis. V, 5 sagt der Hirt: *μὴ συνχύννου, ἀλλὰ ἰσχυροποιοῦ ἐν ταῖς ἐντολαῖς μου, αἷς σοι μέλλω ἐντέλλεσθαι.* Darin geht jedoch seine Sendung nicht auf; vielmehr wird er ihm zeigen (*δείξω*) alles, was er schon früher gesehen hat. Dass nun zu dem, was dem Hermas gezeigt werden soll, die Parabeln gehören, versteht sich ohne weiteres von selbst. In der Einleitung zu ihnen findet sich vielfach geradezu das Verb *δεικνύναι* angewandt[2]). Hieran ändert nichts, dass das Bild der fünften Parabel dem Hermas nur durch Erzählung vor Augen geführt wird. Die erste Parabel aber tritt überhaupt ganz aus der Reihe der übrigen heraus, und es wird später noch nachgewiesen werden, dass sie ursprünglich an ganz anderem Platze gestanden hat. Dass dagegen Gebote nicht zu solchem gehören,

1) Vis. V, 5. 6.

2) Sim. III, 1. IV, 1. VI, 1, 5. VIII, 1, 1. IX, 1, 4.

was dem Menschen gezeigt wird — wenn man eben nicht an Illustrationen durch Beispiele denken will —, ist ebenso gewiss. Dem entspricht es, dass die Mandata durchweg so eingeleitet werden, dass es heisst, der Hirt habe zu Hermas gesprochen. Daran ändert auch das elfte Mandat nichts, das eingeleitet wird durch *ἔδειξέ μοι*. Dieses tritt, wie man längst erkannt hat, ebenso aus der Reihe der Gebote heraus, wie die mit *λέγει μοι* beginnende Sim. I aus der Reihe der Parabeln. Auch dadurch wird der vor Augen liegende Unterschied zwischen Geboten und Gleichnissen nicht aufgehoben, dass in dem den Zusammenhang vollständig unterbrechenden Exkurs Mand. X, 1, 3—6 zweimal von den *παραβολαί* die Rede ist, die Hermas nicht versteht. Wie es sich mit diesem Abschnitt verhält, wird unten näher erörtert werden.

Bei solcher Sachlage ist es höchst auffallend, dass, nachdem zuerst in Vis. V, 5 ein Unterschied gemacht zu sein scheint zwischen *ἐντολαί* und *παραβολαί*, beide im Folgenden eng zusammengefasst und einer dritten unbestimmten Grösse, *τὰ ἕτερα*, gegenübergestellt werden: *πρῶτον πάντων τὰς ἐντολάς μου γράψον καὶ τὰς παραβολάς· τὰ δὲ ἕτερα καθώς σοι δείξω, οὕτως γράψεις*. Die zweite Hälfte dieses Satzes kann in diesem Zusammenhange doch nur bedeuten, während das zuerst zu Schreibende in Einem Zuge aufgesetzt werden solle, möge das Andere jedesmal, wenn es dem Hermas gezeigt sei, niedergeschrieben werden. Das setzt nun aber doch voraus, dass das, was Hermas zunächst niederschreiben soll, von der Art ist, dass es in Einem Zusammenhange zu Papier gebracht werden kann. Das passt wohl zu den *ἐντολαί*, die der Hirt ohne Unterbrechung diktieren kann, nicht aber zu den Parabeln, die sich an solches anschliessen, was Hermas erst ansehen muss. Die verschiedenen Situationen, die in Sim. II—IX gezeichnet werden, machen es deutlich genug, dass zwischen der Aufzeichnung der einzelnen Parabeln gewisse Zeit zwischeninne liegen muss. Dann folgt aber mit Notwendigkeit, dass in dem Satze: *πρῶτον πάντων τὰς ἐντολάς μου γράψον καὶ τὰς παραβολάς*, das nachschleppende *καὶ τὰς παραβολάς* späterer Zusatz ist, und dass unter den *ἕτερα*, die dem Hermas gezeigt werden sollen, die Parabeln zu verstehen sind.

Was sollte denn auch sonst darunter verstanden werden? Harnack meint, es sei dabei vielleicht an die zehnte Parabel gedacht, da im cod. Palat. hinter Sim. IX ein *ἀμήν* stehe, und da cod. Vat. dort einen grösseren Zwischenraum zeige. Allein Sim. X ist ihrem Inhalte nach nichts anderes als der Abschluss der vorangegangenen Offenbarungen. Ausserdem wird ja dort garnichts gezeigt, sondern nur gelehrt; und endlich weist doch *τὰ ἕτερα* nicht auf Einen sondern auf mehrere, zu verschiedenen Zeiten sich vollziehende Vorgänge hin. Besser ist es, wenn man *τὰ ἕτερα* mit Sim. IX beginnen lässt [1]), zumal da die Worte Sim. IX, 1, 1 verglichen mit Sim. VIII, 11, 5 zeigen, dass vor Sim. IX ein tieferer Einschnitt ist. Allein auch hier handelt es sich doch nur um Eine Parabel, und wenn auch die einzelnen Züge einer solchen durch *παραβολαί* bezeichnet werden [2]), so handelt es sich doch nach Vis. V, 6 um zeitlich auseinanderliegende Ereignisse. Immerhin wird man hier bei Sim. IX den *ἕτερα* eher auf die Spur kommen als bei Sim. X, da die Schlussworte der achten Parabel: *τὰ δὲ λοιπά σοι δείξω μετ' ὀλίγας ἡμέρας,* lebhaft genug an die Worte: *τὰ δὲ ἕτερα καθώς σοι δείξω, οὕτως γράψεις,* Vis. V, 5, erinnern. Dass *καὶ* [*τὰς*] *παραβολάς* in Vis. V Zusatz ist, ergiebt sich schliesslich auch daraus, dass in dem Satze: *ἵνα ὑπὸ χεῖρα ἀναγινώσκῃς αὐτὰς καὶ δυνηθῇς φυλάξαι αὐτάς,* das Objekt zu *φυλάσσειν* nicht die *παραβολαί,* sondern nur die *ἐντολαί* sein können. Das wird vollends deutlich, wenn es, im jetzigen Texte, mit Bezug auf *ἐντολαί* und *παραβολαί,* heisst: *ἐὰν οὖν ἀκούσαντες αὐτὰς φυλάξητε καὶ ἐν αὐταῖς πορευθῆτε καὶ ἐργάσησθε αὐτὰς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ.* Ein Bewahren und Thun von Parabeln, ein Wandeln in denselben ist, wenigstens nach dem sonstigen Sprachgebrauche, nicht denkbar.

Ist nun *καὶ* [*τὰς*] *παραβολάς* in Vis. V, 5. 6 als Zusatz erkannt, so fragt es sich, wie derselbe entstanden ist. Bei dem von mir wiederhergestellten Texte sollte man meinen, es werde sich hinter den Mandaten ein tieferer Einschnitt finden, nach

1) So z. B. Dressel, Zahn, Baumgärtner.

2) Vgl. Vis. III, 3, 2: *ἄκουε οὖν τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου.* Sim. IX, 29, 4: *μετὰ τὸ συντελέσαι αὐτὸν τὰς παραβολὰς τῶν ὀρέων.*

welchem dann die erste der Parabeln besonders eingeleitet würde. Das ist nun nicht der Fall. Wohl findet sich hinter dem zwölften Mandat eine längere Schlussbetrachtung Mand. XII, 3, 2—6, 5; aber dann schliesst sich die erste Parabel ohne weiteres durch ein λέγει μοι an. Dagegen grenzt sich die neunte Parabel gegen die vorhergehenden ab durch die Bemerkung μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένος. Danach scheinen Mandate und Parabeln so eng zu einander zu gehören, dass man wohl begreift, wie man dazu gekommen ist, in Vis. V dreimal zu τὰς ἐντολάς ein καὶ τὰς παραβολάς zu setzen, und gerade die Form des wiederhergestellten Originaltextes auffallend und anstössig finden muss. Dass der abgerissene Anfang von Sim. I in dieser Beziehung nichts zu bedeuten hat, ist oben schon angedeutet und wird unten noch weiter ausgeführt werden. Wie steht es aber mit Sim. IX, 1, 1? Auf den ersten Blick könnte man meinen, hier sei τὰς ἐντολάς ebenso hinzugefügt wie in Vis. V, 5. 6 τὰς παραβολάς. Aber wie sollte jemand auf den wunderlichen Gedanken gekommen sein, hier einen solchen Zusatz zu machen, nachdem die Mandate schon einen breiten Abschluss gefunden hatten und acht mehr oder weniger ausgeführte Gleichnisse seither niedergeschrieben waren?

Das Problem dürfte bei Beachtung des Sim. IX, 1, 1 unmittelbar vorhergehenden Schlussabschnittes der achten Parabel (Sim. VIII, 11) seine Lösung finden. Es fällt sofort auf, dass sich derselbe bis in die Einzelheiten des Wortlautes mit dem Schluss der Mandate Mand. XII, 3, 2—6, 5 berührt. Vor allem zeigt sich in dem Ausdruck: ἐὰν μὴ διψυχήσωσιν ἐπὶ ταῖς ἐντολαῖς ταύταις, Sim. VIII, 11, 3, derselbe Rückweis auf die mitgeteilten zwölf Mandate, welcher in der Schlussermahnung immer wieder vorkommt [1]), und der hier als Abschluss der Parabel von der Weide viel weniger passend erscheint. Auch die Aufforderung Sim. VIII, 11, 3: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν πονηριῶν πασῶν τῶν προειρημένων, berührt sich aufs nächste mit den Gedanken am Schlusse der Mandate, wo auf die durch die Mandate hervorgezogenen einzelnen Sünden hin-

1) Mand. XII, 3, 2. 4. 4, 3. 4. 5. 6, 3. 4.

gewiesen und Busse und Reinigung von denselben verlangt wird. Endlich entsprechen auch die Ausführungen in Sim. VIII, 11, 1—5 in auffallendem Masse der Einleitung zu den Mandaten, sodass wir allen Grund haben, die Vermutung auszusprechen, in Sim. VIII, 11, 1—5 hätten wir das letzte ursprünglich an Mand. XII, 6, 5 sich anschliessende Stück von dem Schlusse der Mandate. Hierfür spricht nun als ein durchschlagender Grund, dass man nach Vis. V, 5 erwarten muss, es werde sich an die Mitteilung der ἐντολαί sofort die Wiederholung der früheren Visionen schliessen. Das ist nun aber in Sim. I—VIII nicht der Fall. Wohl aber knüpft an sie Sim. IX, 1, 1 ausdrücklich an mit den Worten: ϑέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας. Es ist das so schlagend, dass hierdurch mit Einem Male der ganze Sachverhalt klar wird. Damit ist dann gegeben, dass in Sim. IX, 1, 1 nicht, wie man zuerst meinen könnte, τὰς ἐντολάς, sondern ganz ebenso wie in Vis. V, 5, 6 καὶ παραβολάς Zusatz ist. Das Gleiche gilt von den in den Satz ταῦτα λαλήσας πάντα eingeschobenen Worten μοὶ δείξας καί Sim. VIII, 11, 5, durch welche ebenso wie durch den zu καὶ μετὰ τὸ συντελέσαι αὐτόν [1]) Sim. VIII, 11, 1 tretenden Zusatz τὰς ἐπιλύσεις πασῶν τῶν ῥάβδων die ursprünglich fehlende Verbindung mit der achten Parabel notdürftig hergestellt wird. Alle Schwierigkeiten heben sich, sobald man erkennt, dass sich Sim. IX. X unmittelbar an den Schluss der Mandate anreihen.

Die Umstellung der ursprünglichen Reihenfolge geht natürlich nicht auf Absicht, sondern auf Zufall zurück, auf eine in den Blättern der Handschrift entstandene Unordnung. Ich habe beim Johannesevangelium seiner Zeit derartige Fälle nachgewiesen [2]). Wem diese Parallelen zu unsicher erscheinen, der vergleiche die über jeden Zweifel erhabenen Beispiele Ps. 42—50 und Sir. 33, 12—34, 11 [3]). Die Annahme einer solchen Un-

---

1) Vgl. den parallelen Ausdruck nach dem zwölften Mandate Mand. XII, 3, 2: συνετέλεσεν οὖν τὰς ἐντολὰς δώδεκα καὶ λέγει μοι.

2) Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893. S. 168 ff.

3) Vgl. H. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes I, 1. 2. Aufl. 1866. S. 249. O. F. Fritzsche, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den

ordnung in der Handschrift dürfte auch erwünschte Dienste leisten bei der Erklärung weiterer Unordnungen in unserm Texte, die oben bereits kurz angedeutet sind.

Fremde Stücke in den Mandaten.

Dass das elfte Mandat vollständig aus der Reihe der übrigen herausfällt, liegt so auf der Hand, dass es mir unverständlich ist, wie Link[1]) den Vorschlag Hilgenfelds, es hier fortzunehmen und unter die Parabeln zu versetzen, so ohne weiteres ablehnen kann. Daraus freilich, dass Pseudoathanasius[2]) in seiner Reproduktion der Mandate das elfte auslässt, ist nicht zu viel zu schliessen, da die von diesem vorgenommene Vertauschung des zwölften Mandats mit dem zehnten jedenfalls die ursprüngliche Reihenfolge stört. Wie eng sich Mand. X an IX anschliesst, erhellt ja aus Mand. X, 1, 1: *ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ, φησί, τὴν λύπην· καὶ γὰρ αὕτη ἀδελφή ἐστι τῆς διψυχίας καὶ τῆς ὀξυχολίας*, in Verbindung damit, dass Mand. IX von der *διψυχία* handelt. Aber woraus es sich nun auch erklären mag, dass Pseudoathanasius Mand. XI nicht unter den Mandaten hat, sicher ist es, dass dieses Stück gerade so weit den Parabeln verwandt ist, als es von dem stereotypen Tenor der *ἐντολαί* abweicht. Auf das *ἔδειξέ μοι* der Einleitung wurde schon S. 250 hingewiesen. Nicht minder bedeutungsvoll ist der Schluss. Sämtliche übrigen Mandate schliessen mit der Verheissung des Lebens für diejenigen, welche die Gebote halten[3]); Mand. XI dagegen läuft einfach aus in die Deutung einer parabolischen Wendung und in die Aufforderung: *τούτῳ οὖν τῷ πνεύματι πίστευε, ἀπὸ δὲ τοῦ ἑτέρου ἀπέχου*. Durch die Ausscheidung

---

Apokryphen des Alten Testaments. 5. Lieferung, Die Weisheit Jesus-Sirachs. 1859. S. 169 f. Hier weist Fritzsche auch auf einen gleichen von Hermann Sauppe (Epistola critica ad Godofr. Hermannum. 1841, p. 7—9) nachgewiesenen Fall bei Lysias hin.

1) A. a. O. S. 8.

2) Athanasii Alexandrini praecepta ad Antiochum, rec. G. Dindorfius. 1857.

3) Findet sich auch das stereotype *ζήσῃ τῷ θεῷ* in Mand. V, 8 nicht, so stehen dort doch entsprechende Verheissungen.

von Mand. XI aus der Zwölfzahl[1]) der Mandate entsteht nun aber eine neue Schwierigkeit. Es bleiben eben nur elf zurück. In den ersten zehn Mandaten ist an eine Zerteilung eines in zwei Stücke nicht zu denken. Dagegen liegt bei Pseudoathanasius eine Zerteilung von Mand. XII in zwei Hälften vor, sofern sich sein zwölftes aus Mand. XII, 4. 5. 6 zusammensetzt. Hilgenfeld hält diese Zählung für die richtige. Es ist das unmöglich. Das Mand. XII, 1, 1—3, 1 ausgeführte Gebot wird 3, 2 mit den Worten: *συνετέλεσεν οὖν τὰς ἐντολὰς τὰς δώδεκα καὶ λέγει μοι· ἔχεις τὰς ἐντολὰς ταύτας· πορεύου ἐν αὐταῖς*, abgeschlossen, in denen unmisverständlich ausgesprochen wird, dass bereits zwölf Gebote vorhergegangen seien, nicht aber, dass jetzt das zwölfte eingeleitet werde. Überdies kann der Abschnitt Mand. XII, 3, 2—6, 5 auch inhaltlich gar nicht als ein besonderes Gebot in Betracht kommen, da es sich hier um ganz allgemeine Ausführungen handelt, welche sich auf das Halten der gegebenen Gebote überhaupt beziehen. Mithin ist das elfte Gebot entweder verloren gegangen oder es ist in den übrigen Teilen des Hermas, d. h. in den Parabeln, zu suchen.

In letzteren scheint in der That das von seinem ursprünglichen Orte gerückte Stück Unterkunft gefunden zu haben. Schon S. 250 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass mit den einleitenden Worten von Mand. II. III. IX. XII: *λέγει μοι*[2]), auch Sim. I beginnt, während bei den Parabeln, ebenso wie in Mand. XI, regelmässig zuerst der Bericht steht, dass dem Hermas etwas gezeigt worden sei, bezw. dass er etwas gesehen habe. In der That fehlt ja auch in Sim. I das parabolische Element. Die Stadt, von der der Hirt redet[3]), ist nicht eine bildliche Bezeichnung für diese Welt, sondern, ebenso wie Vis. II, 4, 3, der wirkliche Aufenthaltsort des Hermas, Rom. Und die ferne Stadt, die er Rom gegenüber stellt, ist auch kein Symbol. Mag man

1) Mand. XII, 3, 2: *συνετέλεσεν οὖν τὰς ἐντολὰς τὰς δώδεκα.*

2) Mand. IV. V. VI. VII. VIII. X haben zu Beginn das parenthetische *φησί;* Mand. I, dem ja die Einleitung vorausgeht, hat überhaupt keine Zitationsformel.

3) *ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἐστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης.*

darunter das irdische oder das himmlische Jerusalem verstehen, jedenfalls denkt der Verfasser an eine wirkliche Stadt. Nicht ein Gleichnis enthält Sim. I, sondern ein Gebot, nämlich das, sich in der Fremde (wie dieselbe immer zu verstehen sei) nicht anzusiedeln, Reichtum zu sammeln und dadurch sich der Versuchung zu einem Leben im Widerspruche mit dem göttlichen Gesetze auszusetzen. Hat nun dieser Abschnitt unter den Parabeln keinen Platz, so wüsste ich nicht, was hindern könnte, ihn an die Stelle des elften Mandats zu setzen [1]). Gegen die Habsucht findet sich in den Mandaten sonst keine Ausführung; es wäre also diese Ergänzung im allgemeinen sehr am Platze. Bedenklich machen könnte auf den ersten Anblick, dass die Anrede in diesem Abschnitte in der zweiten Person des Plural ergeht, während sie in den Mandaten im Singular steht. Allein diese Eigentümlichkeit würde Sim. I auch aus der Reihe der Parabeln herausheben. Überdies nehmen auch die Mandate auf die Genossen des Hermas Rücksicht [2]), und endlich geht ja auch Sim. I gleich mit v. 2 in die zweite Person des Singular über. Es fragt sich nun, wo sie in den Mandaten ihre richtige Stelle haben würde. Dass sich Mand. X eng an IX anschliesst, wurde bereits S. 251 erwähnt. Desgleichen hängen Mand. VI—VIII eng zusammen [3]). Es wäre nicht unmöglich, dass auch Mand. IX und X mit V zu einer Trias zusammengehörte [4]). Beobachtet man nun, dass das erste Mandat zweifellos am rechten Platze steht [5]) und auch das

---

1) Vgl. Baumgärtner a. a. O. S. 12 n. 1: „Die einzige Ausnahme macht Mand. XI und vielleicht Sim. I, von denen das erstere Stück eher zu der Klasse der Similitudines als zu derjenigen der Mandata zu zählen ist; während das letztere seinem Hauptinhalt nach eher ein Mandatum genannt werden dürfte“. Hieraus zieht B. nun aber keinen anderen Schluss als: „Wir haben keinen Grund, dem Verfasser des Hermasbuchs viel ästhetische Rücksichtnahme zuzutrauen“. Vgl. S. 25.

2) Vgl. z. B. Mand. III, 5. IV, 4, 4. V, 8 etc.

3) Vgl. Mand. VI, 1, 1 *ἐνετειλάμην σοι, φησίν, ἐν τῇ πρώτῃ ἐντολῇ, ἵνα φυλάξῃς τὴν πίστιν καὶ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐγκράτειαν.* Nun führt Mand. VI die *πίστις*, VII den *φόβος*, VIII die *ἐγκράτεια* weiter aus.

4) Vergl. Mand. X, 1, 1: *ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ, φησί, τὴν λύπην· καὶ γὰρ αὕτη ἀδελφή ἐστι τῆς διψυχίας καὶ τῆς ὀξυχολίας.* Von der *διψυχία* handelt Mand. IX, von der *ὀξυχολία* Mand. V.

5) Vgl. Mand. I, 1. VI, 1, 1.

zwölfte über die ἐπιθυμία, dem Schluss des Dekalogs entsprechend, am Ende stehen bleiben dürfte, so sieht man, dass es jedenfalls die nächstliegende Annahme bleibt, Sim. I einfach an die Stelle von Mand. XI zu rücken, zumal da ihr Inhalt wie ihre Form eine nähere Beziehung zu den ersten Mandaten überhaupt nicht zulässt. So sehr man sich zu hüten hat, hier mit festen Vorschlägen zu kommen, so darf doch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sim. I, 11 fast wie eine Überleitung zu dem zwölften Mandate, dem von der ἐπιθυμία, aussieht. Die Möglichkeit einer Vertauschung von Sim. I mit Mand. XI hat zu ihrer Voraussetzung, dass ihr Inhalt auf dieselben Blatteinheiten zurückgeführt werden kann. Dem steht aber auch gar kein Hindernis im Wege; in der Harnackschen Ausgabe umfasst Mand. XI 85½, Sim. I 42 Zeilen.

Fassen wir die Mandate noch etwas genauer ins Auge, so bieten sich noch zwei Abschnitte, die ebenso wie Mand. XI aus einem anderen Zusammenhange hier hereingekommen sind. Der eine ist Mand. IV, 2. 3. Dass diese Kapitel die in c. 1 und 4 gegebenen Ausführungen über die ehelichen Verhältnisse grell unterbrechen, sieht ein jeder, der zum ersten Male den Text in die Hand nimmt. Nun kommt hinzu, dass die Länge von c. 2. 3 ganz der von Sim. I entspricht, sodass auch ein äusserlicher Grund gegen die zufällige Einschaltung dieses Abschnittes an falschem Orte nicht beigebracht werden kann. Man wird nur nachweisen müssen, woher dieser Abschnitt stammt. Es lässt sich das glücklicherweise mit voller Bestimmtheit sagen. Hermas knüpft mit den Worten 2, 1: ἐπεὶ ὁ κύριος ἄξιόν με ἡγήσατο ἵνα μετ' ἐμοῦ πάντοτε κατοικῇς, ὀλίγα μου ῥήματα ἔτι ἀνάσχου, offenbar an die Rede des Hirten Vis. V, 2 an, wo der Hirt sich bei Hermas so eingeführt hat: ἀπεστάλμην ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου. Auf diese Einführung folgt mit Vis. V, 3f. der Bericht, wie Hermas zuerst den Hirten nicht erkannt, wie dieser dann sich offenbart und wie Hermas sich wegen seines Unverstandes entschuldigt habe. Mit letzterem [1]) berührt es sich, wenn

1) Vgl. Vis. V, 4: καὶ ὅλος συνεκόπην· ἀπὸ τῆς λύπης, ὅτι οὕτως αὐτῷ ἀπεκρίθην πονηρῶς καὶ ἀφρόνως.

Hermas Mand. IV, 2, 1 fortfährt: *ἐπεὶ οὐ συνίω οὐδέν, καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων· συνέτισόν με, ὅτι λίαν ἄφρων εἰμὶ· καὶ ὅλως οὐθὲν νοῶ.* Auf diese Worte stellt sich der Hirt dem Hermas als Bussengel vor, Mand. IV, 2, 2: *ἐγὼ ἐπὶ τῆς μετανοίας εἰμί.* Beachtet man nun, dass Hermas Vis. V, 7 den Hirten ohne weiteres den *ἄγγελος τῆς μετανοίας* nennt, so muss die erst Mand. IV, 2, 2 berichtete Vorstellung schon früher stattgehabt haben. Alle diese Beobachtungen führen zu dem Schlusse, dass Mand. IV, 2. 3 ursprünglich vor Vis. V, 6 gestanden habe. Auf die Entschuldigung des Hermas hatte der Hirte Vis. V, 5 beruhigend geantwortet, die Mitteilung der Mandate und Parabeln angekündigt und ihn aufgefordert, sogleich die *ἐντολαί* niederzuschreiben; daran schliesst sich nun Mand. IV, 2. Hermas bittet zuerst noch um Beantwortung einiger Fragen und um Belehrung, da er schlechterdings unwissend sei. Dann stellt der Hirt sich als den Bussengel vor und macht dem Hermas bemerklich, dass Busse die grösste Klugheit sei. Darauf fragt Hermas, was für Werke er thun müsse, um ein Gegengewicht gegen seine vielen und mannigfaltigen Sünden zu haben und so des Lebens teilhaftig zu werden. Die Antwort ist, Befolgung der Gebote des Hirten bewirke Leben. Dass diese Worte nicht hineinpassen mitten in eine Besprechung über die speziellen ehelichen Verhältnisse, sondern in die Einleitung zu der Mitteilung der Gebote, scheint mir zweifellos. Das Gleiche gilt von den Mand. IV, 3 mitgeteilten Fragen des Hermas über die Busse, zu der die Darbietung der *ἐντολαί* Veranlassung geben soll. Das Resultat der Mitteilung ist, dass Hermas guten Mutes wird. Und hieran schliesst sich nun auf das innigste in Vis. V, 6 f. die Bemerkung, dass Hermas sich darangemacht habe, die *ἐντολαί* niederzuschreiben. Dann aber prägt er seinen Zuhörern nochmals ein, was ihm der Bussengel über die Busse und die Befolgung der Mandate eingeschärft hat. Der formell wie inhaltlich enge Anschluss von Mand. IV, 2. 3 an Vis. V, 5 wird der beste Beweis für das Recht der Umstellung sein. Dazu kommt, dass erst auf diese Weise die Einleitung zu den Mandaten einen Umfang und ein Gewicht erhält, wodurch sie dem Schluss einigermassen entspricht. War einmal in den plagulae eine Unord-

nung entstanden, so begreift sich sehr leicht, wie man dazu kommen konnte, die hinter Vis. V, 5 entstandene Lücke durch Anschluss von Vis. V, 6 zu schliessen. Der in v. 5 gegebene Auftrag, die *ἐντολαί* zu schreiben, wird in v. 6 zur Ausführung gebracht. Den nun obdachlos gewordenen Abschnitt Mand. IV, 2. 3 hat man hinter Mand. IV, 1 gestellt, weil sich einige gleiche Sätze, bezw. Gedanken beiderseits finden; vgl. z. B. *μετάνοιά ἐστι μία* 1, 8 mit 3, 1, und *φυλάσσειν τὴν ἁγνείαν* 1, 1 mit *ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν* 3,2.

Eine zweite Einschaltung von Fremdartigen in die Mandata findet sich Mand. X, 1, 3—6. Der Hirt hat im Beginn des Mandats vor der *λύπη* gewarnt, die eine Schwester der *διψυχία* und *ὀξυχολία* sei. Hermas antwortet darauf, dass er das nicht verstehe; der Hirt aber bezeichnet ihn als *ἀσύνετος ἄνθρωπος*, der nicht einsehe, *ὅτι ἡ λύπη πάντων τῶν πνευμάτων πονηροτέρα ἐστί, καὶ δεινοτάτη τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, καὶ παρὰ πάντα τὰ πνεύματα καταφθείρει τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐκτρίβει τὸ πνεῦμα ἅγιον, καὶ πάλιν σώζει.* Dieser letzte dunkele Satz findet nun erst in c. 2 seine Erklärung. Dazwischen tritt in Mand. X, 1, 3—6 eine ganz allgemeine Ausführung über das Verständnis nicht von *ἐντολαῖς*, sondern von *παραβολαῖς*. Dass dieselbe den Gedankengang vollständig unterbricht, wird nach dem Gesagten deutlich sein. Wenn Hermas 1, 3 sagt: *ἐγώ, κύριε, ἀσύνετός εἰμι καὶ οὐ συνίω τὰς παραβολὰς ταύτας*, so ist zu bemerken, dass vorher gar keine Parabeln gegeben sind. Oder man müsste die Wendung, dass *λύπη*, *διψυχία* und *ὀξυχολία* Schwestern sein, so nennen. Aber abgesehen davon, dass das nicht mehrere Parabeln wären, zeigen die zu der Bemerkung des Hermas, er verstehe diese Parabeln nicht, hinzugefügten Worte: *πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν οὐ νοῶ*, dass es sich gar nicht um jenen bildlichen Ausdruck handelt. Der Abschnitt Mand. X, 1, 3—6 muss mithin dem Zusammenhange der Parabeln entstammen; das ergiebt sich aus dem zweimaligen *παραβολαί* und aus der Parallele Sim. V, 3, 1: *κύριε, ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω οὐδὲ δύναμαι νοῆσαι, ἐὰν μή μοι ἐπιλύσῃς αὐτάς*, auf das deutlichste. Zum Überfluss ist noch zu beachten, dass unser Abschnitt etwa die Hälfte der Länge von Sim. I hat.

War er aber ein aus der Ordnung gekommenes Blatt, so begreift man sehr wohl, wie man dazu gekommen ist, ihn gerade hinter Mand. X, 1, 2 zu stellen. Scheinen doch seine Anfangsworte: *ἀσύνετός εἰμι καὶ οὐ συνίω*, Antwort zu sein auf den Tadel des Hirten: *ἀσύνετος ἄνθρωπε, οὐ νοεῖς*. Bei der Einschaltung ergab sich dann von selbst der Zusatz: *πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ*, Mand. X, 1, 3, und die Wiederaufnahme von 1, 2 mit 2, 1.

Wo Mand. X, 1, 3—6 ursprünglich seine Stelle gehabt hat, lässt sich mit völliger Sicherheit nicht ausmachen. Wohl aber lassen sich verschiedene Stellen angeben, wo der versprengte Abschnitt fortgekommen sein könnte. So z. B. gleich in Sim. II, 2a nach den Worten: *ἤθελον, φημί, γνῶναι τὸν τύπον τῶν δένδρων τούτων ὧν λέγεις*. Dafür scheint noch zu sprechen, dass bei dieser Parabel von Weinstock und Ulme der Vergleich mit dem *ἀμπελών* Mand. X, 1, 5 besonders nahe lag. Aber auch hinter Sim. VI, 1, 6. VIII, 3, 1 könnte unser Abschnitt gestanden haben. Eine andre Möglichkeit soll weiter unten erwogen werden.

Fassen wir kurz zusammen, was für Resultate sich aus den bisherigen Untersuchungen ergeben! An die Visionen schliesst sich ein zweiter Teil, dessen erste Hälfte die zwölf Mandate mit ihrem Prolog und Epilog, dessen zweite die neunte Similitudo mit der das Ganze abschliessenden Szene in Sim. X bildet. Was das Buch der Mandata betrifft, so sind die oben genannten Teile, genauer angegeben, folgende: 1) Prolog: Vis. V, 1—5[1]. Mand. IV, 2—3. Vis. V, 6. 7. 2) Die zwölf Mandata: Mand. I. II. III. IV, 1. 4. V. VI. VII. VIII. IX. X, 1, 1 f. 2—3. Sim. I. Mand. XII, 1, 1—3, 1. 3) Epilog: Mand. XII, 3, 2—6, 5. Sim. VIII, 11, 1—5. Über die ursprüngliche Reihenfolge der Mandate sind bereits S. 24 die nötigen Bemerkungen gemacht. — Es fragt sich nun, was sich über die Ordnung der zurückbleibenden Stücke, also des dritten, bezw. vierten Teiles unsres Buches, sagen lässt. Die Untersuchung darüber wird am besten

---

1) Die kleineren Interpolationen, die in diesem Stücke sowie in den anderen hier aufzuführenden oben nachgewiesen sind, mache ich jetzt nicht wieder von neuem namhaft.

ihren Ausgangspunkt nehmen von einem Stücke, dem wir seine Stelle in dem letzten Teile nicht angewiesen haben.

Der Schluss der Parabeln und ihre ursprüngliche Reihenfolge.

Auch in Sim. IX, deren Textgestalt, wie in dem zweiten Abschnitt nachgewiesen werden wird, zu vielen Bedenken Anlass giebt, findet sich ein Stück, bei dem es mir nicht zweifelhaft ist, dass es nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht, nämlich 31, 4—33, 1. Was den lebhaften Verdacht erregt, es stehe an falschem Platze, ist zunächst, dass es das Bild einer Heerde voraussetzt, die von Hirten geweidet wird, welche für den gesunden Zustand ihrer Schafe verantwortlich sind. Von einem solchen Bilde findet sich aber in der ganzen neunten Parabel nicht das Geringste [1]). Bisher ist immer von Steinen die Rede gewesen, welche aus den zwölf Bergen stammen, und nun wird 31, 4 die betreffende Mahnung begründet durch die völlig unvermittelten Worte: „ut dominus pecorum gaudeat de his". Und von hier an steht Wort für Wort unter dem Einfluss einer parabolischen Vorstellung, für die es in Sim. IX gar keine Anknüpfung giebt: „gaudebit autem, si omnia invenerit s a n a. sin autem aliqua ex his d i s s i p a t a invenerit, vae erit p a s t o r i b u s. quodsi ipsi p a s t o r e s dissipati reperti fuerint, quid respondebunt p r o p e c o r i b u s h i s? numquid dicunt a p e c o r e se vexatos? non credetur illis, incredibilis enim res est, p a s t o r e m p a t i p o s s e a p e c o r e, et magis punietur propter mendacium suum. et ego sum p a s t o r, et validissime oportet me de vobis reddere rationem". — Ferner handelt es sich in unserm Abschnitte um Streitigkeiten und Unversöhnlichkeit. Davon ist in dem Abschnitt über die Steine des zwölften Berges c. 29 mit keiner Silbe die Rede; wohl dagegen handelt davon der Abschnitt über den sechsten Berg c. 23 und von der entgegengesetzten Tugend c. 24. Endlich ist es deutlich, dass hier hauptsächlich die Pfleger des Volkes, die pastores, in Betracht kommen; und

1) Man müsste denn dahin die Wendung 27, 1 rechnen: *οἳ ἦσαν δένδρα σκεπάζοντα πρόβατά τινα.*

von denen findet sich ebenfalls nichts in c. 29. Auch c. 25 kann nicht herangezogen werden, da es sich dort um andere Personen handelt. Nimmt man damit zusammen, dass unser Abschnitt wiederholt zurückdeutet auf Vorhergesagtes, wovon in dem jetzigen Zusammenhange sich nichts findet [1]), so kann man kaum umhin, ihn als ein hier eingeschaltetes fremdes Stück zu betrachten. Dieser Eindruck wird noch stärker, wenn man beachtet, dass sein Abschluss 33, 1 durchaus den Eindruck von dem Ende eines Buches macht. Der Schluss der Sim. IX findet sich aber in Sim. X, und jetzt nimmt es sich doch sehr merkwürdig aus, dass nach der langen Predigt in 31, 4—33, 1, über die man völlig den Inhalt der neunten Parabel vergessen hat, auf einmal die Fragen des Hermas über deren einzelne Züge von Neuem beginnen. Hat es hiermit nun auch noch seine besondere Bewandtnis, über die der nächste Abschnitt Einiges bringen wird, so bleibt doch der Eindruck bestehen, dass 31, 4—33, 1 ursprünglich an anderer Stelle gestanden haben müsse.

Wo, das ist nicht schwer zu vermuten. In den Visionen nicht, da nicht die Kirche, sondern der Bussengel redet [2]). In den Mandaten nicht, da die ganze Ausführung ein Bild zum Hintergrunde hat Also wohl in den Parabeln. Damit stimmt, dass Sim. VI. VII von Hirten und Schafen handeln. Freilich ist dort keine Stelle zu entdecken, wo unser Stück sich anfügen könnte. Allein dass „der Hirt" überhaupt unvollständig überliefert ist, hat sich bereits bei Untersuchung der Visionen gezeigt; wären die Parabeln vollständig erhalten, so würde auch vielleicht die Frage, wo Mand. X, 1, 3—6 ursprünglich gestanden, eine bestimmtere Antwort gefunden haben. So viel scheint sich mit Sicherheit behaupten zu lassen: Bilden, wie oben nach-

1) Vgl. 31, 4: „has malas scissuras"; v. 6: „pro pecoribus his". Auch v. 4: „quicumque sigillum hoc accepistis", wird hierher gehören. Dass sich diese Worte nicht auf 31, 1: „quia nondum acceperunt sigillum", zurückbeziehen, wird im nächsten Abschnitte gezeigt werden. 31, 1 handelt es sich um die Taufe, die einfach sigillum genannt wird (vgl. Sim. IX, 16, 3 ff.). Hier dagegen muss es auf ein besonderes den pastores gewordenes Ehrenzeichen zurückweisen (vgl. Sim. VIII, 2, 2. 4).

2) 31, 6. 33, 1.

zuweisen versucht wurde, die Mandate und Sim. IX und X den zweiten, die übrigbleibenden Parabeln aber den dritten Teil des Buches, so muss letzterer einen Schluss haben, so gut wie ersterer. Dieser Schluss liegt nun offenbar in Sim. IX, 31, 4—33, 1 vor[1]). Da der Inhalt dieses Abschnittes parabolische Vorstellungen voraussetzt, wie sie in Sim. VI. VII vorliegen, und da auch in Sim. II. III. IV Parabeln neben einander stehen, die ihren Stoff aus demselben Gebiete genommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass sich die in jenem Schlussteile vorausgesetzte Parabel an Sim. VI. VII angeschlossen hat, und dass diese Parabeln ursprünglich den Schluss der Reihe gebildet haben. Dann kann Sim. VIII nicht am Schlusse des dritten Teiles gestanden haben. Fragt man nun, wo sie ursprünglich ihre Stelle gehabt habe, so kann die Antwort keinesfalls lauten, zu Anfang der Reihe. Dem widerspricht der abgerissene Anfang Sim. VIII, 1, 1: *ἔδειξέ μοι ἰτέαν μεγάλην, σκεπάζουσαν πεδία καὶ ὄρη.* Von den Stücken Mand. XI. Sim. II—VIII können nur zwei als etwaige Anfangsstücke in Betracht kommen, nämlich Sim. II und V. Es beginnen Mand. XI, Sim. III IV. einfach mit *ἔδειξέ μοι.* Auch Sim VI, abgesehen davon, dass sie mit Sim. VII durch die obigen Untersuchungen an das Ende der Reihe verwiesen ist, kann, trotz des weiter ausholenden Anfanges, wegen des *βλέπω αὐτόν ἐξαίφνης παρακαθήμενόν μοι καὶ λέγοντα ταῦτα* nicht an der Spitze gestanden haben. Anders der Anfang von Sim. II: *περιπατοῦντός μου εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ κατανοοῦντος πτελέαν καὶ ἄμπελον . . . φανεροῦταί μοι ὁ ποιμὴν καὶ λέγει μοι.* Und in gleicher Weise hebt der Anfang von Sim. V an, ohne auf Vorhergehendes zurückzuschauen: *νηστεύων καὶ καθήμενος εἰς ὄρος τι . . . βλέπω τὸν ποιμένα παρακαθήμενόν μοι καὶ λέγοντα.* Vergleicht man beide Anfänge mit einander, so kann man doch wohl nicht zweifeln, dass nicht Sim. II, sondern Sim. V an den Anfang des dritten Teiles des Hirten gehört. Während Sim II, 1, 1 nur erzählt, dass Hermas auf das Feld gegangen sei und seine Betrachtungen über Ulme und Weinstock angestellt habe, so heisst es Sim. V, 1, 1 nicht bloss, dass Hermas gefastet und sich auf einen

---

1) Vgl. Harnack zu Sim. IX, 33, 1: „Finem hic habes".

Berg begeben habe, sondern auch: καὶ εὐχαριστῶν τῷ κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἐποίησε μετ' ἐμοῦ. Diese Worte können sich nicht wohl auf den Inhalt der vorhergegangenen Visionen, sondern nur darauf beziehen, dass dem Hermas der Bussengel und die zwölf Jungfrauen, welche die Tugendgeister darstellen, zu Hausgenossen gegeben sind, und dass er die grössten Verheissungen erhalten hat. Von alledem redet Sim. X. Es würde dann also Sim. V an den Schluss des zweiten Teiles des „Hirten" anknüpfen. Diese Anknüpfung würde aber auch eine inhaltliche sein. Es werden Sim. X, 4 vornehmlich die guten Werke der Barmherzigkeit und Mildthätigkeit gefordert, und eben hierauf zielt, wenigstens nach Sim. V, 3, 7, auch die fünfte Parabel ab. Auch dürfte das nicht unbeachtet bleiben, dass Sim. V sich insofern von ihren Genossinnen unterscheidet, als es sich bei ihr nicht um eine geschaute, sondern um eine erzählte Parabel handelt. Als solche nimmt sie sich zu Anfang nicht so fremdartig aus als mitten zwischen den anderen geschauten Bildern. Endlich passt Sim. V, 3, 2 vortrefflich zum Eingang der Parabeln.

Steht nun fest, dass Sim. V an die Spitze der dritten Abteilung des Hirten gehört, und Sim. VI. VII an den Schluss, so kann man mit ziemlicher Sicherheit die anderen Stücke gruppieren. An der Spitze derjenigen Parabeln, die an die Bilder von Bäumen anknüpfen, steht Sim. II; daran schliessen sich die beiden eng zusammengehörigen Sim. III. IV, und daran die breiteste und ausgeführteste Parabel dieser Klasse, Sim. VIII. Beachtet man die oben namhaft gemachte Tendenz von Sim. V[1]), so erkennt man schnell den Zusammenhang, der zwischen ihr und der das Verhältnis von Reichen und Armen zu einander behandelnden Sim. II besteht. Fraglich ist nun noch, wo Mand. XI ursprünglich gestanden hat, ob hinter Sim. V oder hinter Sim. VIII, bezw. vor Sim. VI. VII. Ist die Anordnung, wie doch wahrscheinlich, irgendwie durch den Inhalt bedingt, so kann man kaum zweifeln, dass die letzgenannte Möglichkeit das Wahrscheinlichste ist. Mand. XI handelt von den falschen Propheten, den Verführern zu falscher Lehre, Sim. VI von dem

1) Dass ich Sim. V, 4—7 vorläufig unberücksichtigt lasse, wird seine Erklärung in dem nächsten Abschnitte finden.



Verführer zu unsittlichem Leben, dem ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης [1]).

Schon oben (S. 248) ist die Vermutung ausgesprochen, dass es sich bei den Visionen ursprünglich um eine Siebenzahl gehandelt habe. Wie wird sich das bei den gewonnenen Resultaten gestalten, wo zu den acht Visionen nun noch die letzte verloren gegangene kommt? Dass die beiden kleinen Stücke, die von grünen und blätterlosen Bäumen handeln, zu Einer Parabel zusammengehören, bedarf keines Nachweises. Dass aber Sim. VII keine neue Parabel ist, sondern nur eine weitere an das in Sim. VI entworfene Bild sich anschliessende Anfrage, liegt ebenfalls auf der Hand. Somit erhalten wir die vermutete Siebenzahl in folgender Ordnung: 1) Sim. V; 2) Sim. II; 3) Sim. III. IV; 4) Sim. VIII; 5) Mand. XI; 6) Sim. VI. VII; 7) Verloren gegangenes Stück und Sim. IX, 31, 4—33, 1.

Jetzt komme ich noch einmal auf das Stück Mand. X, 1, 3—6 zurück, über dessen definitive Stellung ich oben kein Urteil abgegeben habe. Auch jetzt handelt es sich nur um die Erwägung einer Möglichkeit. Jenes Stück, in welchem Hermas von dem Hirten getadelt wird, dass er sich zur Deutung der παραβολαί so unfähig zeige, dürfte besonders gut in den Anfang einer Parabelreihe passen. In Sim. V wäre ein Platz dafür denkbar hinter der Erzählung des Gleichnisses von dem treuen Knechte, also hinter 2, 11. Freilich gleich in 3, 1 heisst es: λέγω· Κύριε, ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω οὐδὲ δύναμαι νοῆσαι, ἐὰν μή μοι ἐπιλύσῃς αὐτάς. Aber eine solche Äusserung wäre immerhin hinter der Strafrede Mand. X, 1, 3—6 noch denkbar, da sie ja die bisher noch nicht ausgesprochene Bitte an den Hirten enthält, er möge das Gleichnis lösen. Auch könnte man meinen, in Sim. II, 1 zeige sich, dass jene Strafrede schon gewirkt habe. Endlich passt zu der Sim. V, 1, 1 geschilderten Situation, wonach Hermas sich auf einem Berge befindet, der Hinweis auf die Weingärten Mand. X, 1, 5 ganz vortrefflich. Übrigens wollen diese Bemerkungen nicht mehr sein als Darbietung von Möglichkeiten, die sich vielleicht nie über dieses Gebiet erheben werden.

---

1) Vgl. Sim. VI, 2, 1.

II.

Die Bearbeitung.

Schon aus der Untersuchung über die ursprüngliche Ordnung unseres Buches hat sich ergeben, dass nicht bloss die Reihenfolge seiner einzelnen Teile in Unordnung geraten ist, sondern dass auch der Text hier und da kleine Veränderungen erfahren hat[1]. Veranlasst waren diese lediglich durch die Umstellung der Seiten und die Herstellung eines neuen Zusammenhanges. Bei genauer Untersuchung des Textes wird man jedoch bei diesem Resultate nicht stehen bleiben können, sondern eine tiefer eingreifende Umgestaltung anerkennen müssen, die an dem Buche in der Form, die es durch die Umordnung einzelner Teile erhalten hat, vorgenommen ist. Es ist in der Ordnung, dass derartige Hypothesen lebhaftem Misstrauen begegnen, und ich bin der Meinung, dass sie sich nur durch ein sehr grosses Material von Beweismitteln zur Evidenz erheben lassen. Ich glaube aber auch in der Lage zu sein, ein solches bringen zu können. Dabei werde ich mir natürlich gestatten, es so zu gruppieren, dass man von vornherein den Eindruck hat, nicht ins Blaue hineinzugeraten. Ich beginne deshalb nicht mit dem Anfang des Buches, sondern mit solchen Stücken, bei denen die Notwendigkeit meiner Hypothese in die Augen springt.

Die fünfte Parabel.

Hermas berichtet, er habe gefastet. Da sei ihm der Bussengel erschienen und habe ihn seines Fastens wegen befragt: Das sei kein rechtes Fasten, das er treibe; vielmehr müsse es so geschehen, dass es sich nicht bloss, dem Wortlaut des Gebotes entsprechend, auf das Enthalten von Speisen beschränke,

1) Der Zusatz von *καὶ (τὰς) παραβολάς* Vis. V, 5. 6; der von *πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ* Mand. X, 1, 3; *τὰς ἐπιλύσεις πασῶν τῶν ῥάβδων* Sim. VIII, 11, 1; *μοὶ δείξας καί* Sim. VIII, 11, 5; *καὶ παραβολάς* Sim. IX, 1, 1.

sondern mit dem Vollbringen guter Werke verbinde. Diese Lehre will der Hirt durch ein Gleichnis Hermas besonders deutlich machen; er nennt die in c. 2 dargebotene Parabel geradezu: *ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ*. Ein Weinbergbesitzer trägt vor seiner Reise in die Fremde einem treuen Knechte auf, den Weinberg mit Pfählen zu versehen, und verspricht ihm für die gute Ausführung des Werkes die Freilassung. Dieser begnügt sich dabei nicht, sondern reinigt den Weinberg auch von Unkraut. Nach der Rückkehr schenkt der Herr, nachdem er sich mit seinem Sohne und den ihn beratenden Freunden besprochen, dem Knechte nicht bloss die Freiheit, sondern macht ihn auch zum Miterben seines Sohnes. Nach einigen Tagen bereitet er ein grosses Gastmahl und schickt seinem treuen Knechte viele Speisen davon. Dieser behält nur das Notwendige für sich und schenkt das Übrige seinen Mitknechten. Darob grosse Freude bei diesen und Anerkennung bei dem Herrn, der die Teilhaberschaft an dem Erbe des Sohnes dem treuen Diener bestätigt. Diese Parabel findet in c. 3 ihre vollkommen zureichende *ἐπίλυσις*. Das rechte Fasten besteht darin, dass man sich nicht bloss der Speisen enthält, sondern sich auch von allen bösen Dingen reinigt und von seinem Überfluss dem Bedürftigen mitteilt. Solche über die nächste Forderung des Gebotes hinausgehenden guten Werke sind der Anlass zu reicher Belohnung von Seiten Gottes. Diese *ἐπίλυσις* findet in dem 3, 9 ausgesprochenen Makarismus über die, welche ebenso handeln, einen vollen Abschluss, der seine Parallelen in den Schlussworten von Sim. II. IV. VI. VII hat. Die Parabel scheint damit zu Ende geführt zu sein[1]). Somit liegt Grund genug vor zu der Frage, ob die in c. 4—7 gegebene weitere Ausführung mit dem in vollster Deutlichkeit angegebenen Zwecke der Similitudo ursprünglich zusammenhänge.

Das ist nun zunächst bezüglich c. 4 zu verneinen. Hermas bittet 4, 1 dringend um eine Auflösung der Parabel, obwohl ihm eine solche ja bereits in c. 3 gegeben ist. Er behauptet

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 247 n. 2: „Der Inhalt des dritten Kapitels wird als *ἐπίλυσις* gegeben, und das Versprechen: *πάντα σοι ἐπιλύσω*, scheint, wenn man das vierte Kapitel vergleicht, in Bezug auf dies Gleichnis hiermit erfüllt zu sein".

4, 2, ohne Auflösung werde ihm ja die ganze Parabel unnütz sein, obwohl der in c. 1 deutlich angegebene Anlass der Bilderrede eine weitere Berücksichtigung garnicht mehr erwarten lässt, als sie ihm durch die Parabel und ihre Auflösung zu Teil geworden ist. Aber schon die Form der Bitte um Auflösung der Parabel[1]) zeigt, dass es sich hier um die Ausdeutung einer Allegorie handelt, die ja nach c. 1 garnicht beabsichtigt ist. Somit liegt schon hier der Verdacht nahe, dass, wie vielfach bei den biblischen Parabeln, eine spätere Hand die allegorische Deutung gegeben habe. Aber auch die in c. 5 und 6 gebotenen Einzelauslegungen der Parabel zeigen, dass hier unmöglich die Hand dessen thätig gewesen sein kann, der die Parabel geschaffen hat. Ich hebe nur einiges hervor: Der Sohn im Gleichnis, der sich mit dem Hausherrn berät, wird als der heilige Geist gedeutet und der treue Knecht, der zum Lohn für seine Arbeit mit dem Sohne erben soll, als der Sohn Gottes. Schon dieses Eine wäre ein Beweis dafür, dass der Parabeldichter es meisterhaft verstanden haben müsste, durch seine Erzählung die der Belehrung bedürftigen nicht sowohl aufzuklären, als vielmehr in Verwirrung zu bringen. Die Weinbergspfähle und die Freunde des Weinbergsbesitzer sollen beide ein Bild der Engel sein; gleicherweise die Weinstöcke des Weinberges und die Mitknechte Bild der Glieder des Volkes Gottes. Die Speisen, welche der Hausherr von seiner Tafel dem treuen Knechte schickt, nachdem dieser bereits den Weinberg mit Pfählen versehen und von Unkraut, d. i. von Sünden, gereinigt hat, sollen das Bild des Gesetzes sein, das der Sohn Gottes seinem Volke gegeben. Nach dem Gleichnis waren nebenbei die Speisen eine Belohnung für die überflüssigen guten Worte des Knechtes. Die Reise des Herrn bedeutet die Zeit bis zu seiner Parusie, obwohl doch erst nach derselben der treue Knecht die Speisen erhält, d. i. die Gebote, welche Christus dem Volke Gottes giebt[2]).

---

1) 4, 1: . . . *ἵνα μοι δηλώσῃ τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ καὶ τοῦ δεσπότου καὶ τοῦ ἀμπελῶνος καὶ τοῦ δούλου τοῦ χαρακώσαντος τὸν ἀμπελῶνα καὶ τῶν χαράκων καὶ τῶν βοτανῶν τῶν ἐκτετιλμένων ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τῶν φίλων τῶν συμβούλων.*

2) Sehr mit Recht bemerkt A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu 1888. S. 204: „Das allerschiefste ist die Gleichung zwischen *ἡ ἀποδη-*

Man braucht sich nur einmal dieses Gewirr unvorstellbarer Bilder näher anzusehen, um die Überzeugung zu erhalten, dass hier ein fremder Deuter mit neuen Tendenzen über die Parabel gekommen ist und sie nicht bloss ihrem nächsten Zwecke, sondern auch ihrem ursprünglichen Sinne vollständig entfremdet hat.

Es ist sehr beachtenswert, dass Zahn, obwohl er die Einheit des Buches festhält, für die Inkongruenz zwischen der Parabel und ihrer allegorischen Deutung in c. 5 und 6 volles Verständnis hat. So sagt er S. 247, dass des Hermas Bewunderung über diese Deutung[1]) nicht jeder Leser teilen werde. Aber wenn er die Inkongruenz zwischen Gleichnis und Deutung daraus erklärt, dass ersteres stark hinke [2]), ja, dass es „das unvollkommenste des ganzen Buches" sei[3]), so scheint mir der wirkliche Sachverhalt geradezu der umgekehrte zu sein. Allerdings kommen bei der christologischen Ausdeutung der Parabel wahrhaft himmelschreiende Verdrehtheiten zu Tage; aber die Schuld dafür kann man der Parabel nicht zuschreiben, die bei der Deutung in c. 3, wenn auch nicht gerade als ein Meisterstück, so doch als ganz zweckentsprechend erscheint[4]): Der Pfählung des Weinberges als dem von dem Herrn

μία τοῦ δεσπότου und ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. Harnack bemerkt hierzu: „Caveas ne putes scriptorem hic explicationem parabolae turbasse; censet enim Hermas opus Christi tum demum perfectum iri, ubi hoc saeculum finitum erit ... eradicatio enim peccatorum et traditio mandatorum nunc temporis a servo i. e. a Christo perficitur". Meines Erachtens ist die turbatio so gross wie möglich; denn da die ἀποδημία τοῦ δεσπότου bereits § 5 beendigt ist, würde die Sendung und Verteilung der ἐδέσματα hinter die Parusie fallen, und erst nach dem Weltschluss würde Christus beginnen, die ἐντολαί an das Volk Gottes zu übermitteln".

1) Vgl. 5, 4. 7, 1.

2) A. a. O. S. 253.

3) S. 252.

4) A. Jülicher, a. a. O. S. 202 ff., ist anderer Meinung: „Welchen didaktischen oder rhetorischen Wert solch eine Parabel haben könnte, gestehe ich nicht einzusehen. Es ist eine Allegorie vom reinsten Wasser, angelegt auf die Deutung und nur auf diese". Den letzteren Satz schränkt freilich die spätere Bemerkung „Allerdings ist selbst die Deutung nichts weniger als befriedigend" wieder ein. Was er sonst gegen die Parabel einwendet, wird weiter unten erledigt werden.

dem Knechte gegebenen ausdrücklichen Auftrage entspricht das Gebot des Fastens. Über den Wortlaut des einen wie des anderen hinauszugehen, scheint zunächst kein Anlass vorzuliegen. Der treue Knecht thut das in doppelter Weise, indem er den Weinberg von Unkraut reinigt, und indem er von den ihm als Lohn zugeschickten Speisen seinen Mitknechten abgiebt. Dem ersteren entspricht nach 3, 6 die Reinigung von Sünden, dem zweiten nach 3, 7 die Mitteilung der beim Fasten gesparten Lebensmittel an die Armen.

So dient die Parabel c. 2 vollkommen ihrem Zwecke; ja, einige in ihr sich findende Seltsamkeiten lassen sich leicht auf eine spätere Hand zurückführen, die dem Texte in sehr ungeschickter Weise nachzuhelfen versucht hat. 2, 6—8 halte ich für späteren Zusatz. In diesem Abschnitt wird berichtet, der Herr habe bereits auf Grund der Reinigung des Weinbergs von Unkraut beschlossen, den treuen Knecht zum Miterben seines Sohnes zu machen. Damit reimt sich nicht 2, 9, dass er wenige Tage darauf von seinem Gastmahle dem Knechte, der nicht, wie man es von dem Miterben des Sohnes erwarten sollte, an der Festtafel sitzt, sondern sich bei den anderen Knechten befindet, reiche Speisen zusendet[1]; noch viel weniger aber, dass die Mitknechte, über die Mildthätigkeit ihres Kollegen erfreut, anfangen zu bitten, der Herr möchte ihm noch grössere Gnade zu Teil werden lassen[2]. Was kann denn der Knecht noch für eine grössere Gnade erhalten, nachdem er bereits Miterbe des Sohnes geworden ist? Die Bitte der Knechte setzt offenbar voraus, dass er noch nicht zum Miterben erhoben ist. Damit stimmt auch der Schluss der Parabel, der sich jetzt sehr merkwürdig ausnimmt, sofern der Herr die Freunde und seinen Sohn herbeiruft nur, dass sie *ἔτι μᾶλλον* damit einverstanden seien, dass der Knecht zum Miterben des Sohnes gemacht ist. Offenbar hat der Text ursprünglich so berichtet,

1) Auch Jülicher a. a. O. S. 204 macht mit Recht hierauf aufmerksam.

2) 2, 10: *οἱ δὲ σύνδουλοι αὐτοῦ λαβόντες τὰ ἐδέσματα ἐχάρησαν καὶ ἤρξαντο εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ ἵνα χάριν μείζονα εὕρῃ παρὰ τῷ δεσπότῃ.*

dass der Herr dem freigelassenen[1]) Knecht als besonderen Lohn für die nicht ausdrücklich befohlene Reinigung des Weinberges die reichen Speisen von seiner Tafel schickt, ihm dann aber als Preis für die an den Mitknechten bewiesene Mildthätigkeit die Teilnahme an dem Erbe des Sohnes schenkt. Die Entstellung der Parabel durch den Zusatz von 2, 6—8 und das dadurch veranlasste ἔτι μᾶλλον 2, 11 erklärt sich leicht, wenn man annimmt, der Allegorist in c. 4—7 habe den Zusatz gemacht. Nach dessen Ansicht ist ja der δοῦλος im Gleichnisse der Sohn Gottes[2]), und der mühseligen Arbeit der Ausrottung des Unkrauts im Weinberg entspricht das Leiden Christi[3]). Dass dieser nun in Folge davon nicht mit einer vorläufigen Belohnung abgespeist wird, sondern sogleich die volle Ehre des Sohnes Gottes empfängt, versteht sich für den Allegoristen von selbst. Daher jener Zusatz. Freilich kann er damit nur oberflächlich den durch seine Deutung entstandenen Widersinn verdecken, dass Christus erst zum Lohne für die Arbeit der Sündenreinigung von Gott die Gebote (die Speisen im Gleichnisse) für seine Mitknechte erhalten hat. Zahn (S. 252) sieht diese Schwierigkeiten natürlich, schreibt sie aber wieder auf Rechnung der Parabel und nicht auf die ihrer falschen Deutung, wenn er bemerkt: „Wie unbequem dem Hirten selbst diese Reihenfolge ist, zeigt sich auch darin, dass für die dritte Leistung ein besonderer Lohn nicht gefunden wird“[4]). Nach unserer Beurteilung des Parabeltextes ist dieser Vorwurf bereits beseitigt.

---

1) Die Freigebung wird als selbstverständlich nicht ausdrücklich berichtet. — Jülicher a. a. O. S. 204 findet das Versprechen der Freigebung ein ungeheuerliches. Aber er bedenkt nicht, dass es sich hier um einen Sklaven handelt, der sich schon vorher grosse Verdienste erworben; vgl. 2, 2: ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον ἔντιμον.

2) Vgl. 5, 22. 3) Vgl. 6, 2 f.

4) Ebenso Jülicher a. a. O. S. 284: „Die Steigerung von der zweiten zur dritten Stufe ist äusserst matt, und wie wunderbar, dass der § 8 zum Erben ernannte Freigelassene § 10 Mitknechte und den alten Herrn hat. Eine Entwickelung sehen wir überhaupt nicht vor sich gehen“. Handelt es sich übrigens bei der ersten Belohnung nicht um die Teilhaberschaft am Erbteil des Sohnes, sondern nur um die Freilassung, so liegt darin keine Schwierigkeit, dass der Freigelassene

Das Resultat der Untersuchung von Sim. V ist mithin, dass c. 1—3, nach Ausscheidung der Zusätze in 2, 7. 8. 11, ein selbständiges Stück, den eigentlichen Originaltext, bildet, der in c. 4—7 durch eine spätere Hand eine allegorisierende Auslegung und Anwendung gefunden hat. Vergleicht man diese beiden Teile mit einander, so fällt sogleich auf, dass der erste, c. 1—3, ohne jeden spezifisch christlichen Gedanken ist, während c. 4—7 ganz von christlicher Vorstellung durchdrungen sind. Ein christlicher Leser könnte freilich auf den Gedanken kommen, der *υἱός* in 2, 6. 11 sei Christus, obwohl gerade der Allegorist ihn 5, 2 auf *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* deutet. Allein der Sohn des Hausherrn gehört in den verwandten Parabeln jüdischen Ursprunges zu den stereotypen Zügen [1]). Und so ist auch hier nichts Christliches zu finden; ja, der entwickelte Gedanke ist gerade ein der jüdischen Ethik charakteristischer. Sollten sich nicht vielleicht auch an anderen Stellen Bearbeitungen des Originals finden, nach deren Entfernung dieses selbst als jedes christlichen Gedankens baar dastände?

Die dritte Vision.

In dem Turmbilde, das den Inhalt der dritten Vision ausmacht, tritt als erster Zug hervor, dass der Turm auf Wassern gegründet ist [2]). Was darunter zu verstehen sei, fragt Hermas 3, 5 die ihm den Bau weisende *Ἐκκλησία*. Er erhält zur Antwort: *εἶπά σοι καὶ τὸ πρότερον, καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς· ἐκζη-*

---

nicht an der Tafel des Herrn isst. Dass aber hier noch von seinen Mitknechten gesprochen wird, kann doch nicht wohl auffallen.

1) Vgl. z. B. Midrasch Schemoth rabba par. 18; Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. 1878. S. 251 zu Matth. 21, 37. Die Bezeichnung freilich in 2, 6 *ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγαπητός* klingt sehr an gewisse neutestamentliche Äusserungen an; vgl. ausser der Himmelsstimme bei Taufe und Verklärung besonders das Gleichnis von den Weingärtnern Marc. 12, 6. Luc. 20, 13. Aber 2, 6 gehört ja auch dem Interpolator an, der dort vergessen zu haben scheint, dass nach seiner Deutung der Parabel der Sohn des Weinbergsbesitzers nicht der Sohn Gottes, sondern der heilige Geist ist.

2) 2, 4: *σύ, ἰδοὺ οὐχ ὁρᾷς κατέναντί σου πύργον μέγαν οἰκοδομούμενον ἐπὶ ὑδάτων.*

τῶν οὖν εὑρίσκεις τὴν ἀλήθειαν. Diese Worte geben Anlass zu mehr als Einer Frage. Zunächst kann ich die Interpunktion nicht für richtig halten. Die *'Εκκλησία* tadelt den Hermas, dass er, obwohl er schon einmal die Erklärung erhalten habe, noch nach derselben forsche. Was nun das *ἐπιμελῶς* bei *ἐκζητεῖς* soll, ist mir unklar, um so mehr, als die Frage nach der Erklärung der Gründung des Turmes auf den Wassern gar nicht mit besonderer Dringlichkeit gestellt wird; es heisst einfach: *ἐπηρώτησα αὐτήν· Διατὶ ὁ πύργος ἐπὶ ὑδάτων ᾠκοδόμηται, κυρία;* Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn man das *ἐπιμελῶς* zum Folgenden zieht. Dann wird der Gedanke ausgesprochen, dass der, welcher sorgfältig forscht, die Wahrheit findet. Es wäre das eine Mahnung, die ganz den Ausführungen in Mand. X, 1, 4 ff. entspräche. Aber freilich, ihr Auftreten in diesem Zusammenhange ist sehr merkwürdig. Denn der vorhergehende Satz bezeichnet ja gerade das *ἐκζητεῖν* in diesem Falle nicht als besonders nötig, sondern als überflüssig, da dem Hermas die Deutung des betreffenden Zuges aus dem Turmbilde schon gegeben sei. Die Vermutung, dass eine fremde Hand in den Originaltext eingegriffen habe, wird sich weiter verfolgen lassen, wenn wir zuvor eine Antwort auf die Frage bekommen haben, wo denn die *'Εκκλησία* dem Hermas bereits über das Fundament des sie selbst darstellenden Turmes Mitteilung gemacht habe.

Es kann wohl kaum an eine andere Stelle gedacht werden als an Vis. I, 3, 4: *ἰδοὺ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδόξῳ βουλῇ περιθεὶς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ, καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων, καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ.* Was hier von dem *κόσμος* und speziell von der Erde ausgesagt ist, geht auf alttestamentliche Vorstellungen zurück, wie sie z. B. LXX Ps. 23 vorliegen [1]). Wenn der Sänger von der Erde aussagt, dass Jahve sie auf Wasserfluten gegründet habe, so will er damit auf ein unerklärliches Wunder göttlicher Allmacht hinweisen. Auf das fliessende Element setzt Gott den gewaltigsten Bau: eine

1) *αὐτὸς ἐπὶ θαλάσσων ἐθεμελίωσεν αὐτήν, καὶ ἐπὶ ποταμῶν ἡτοίμασεν αὐτήν.* Vgl. auch Ps. 136, 6.

Vorstellung, für die Job 26, 7 die noch weitergehende eintritt, dass Gott die Erde über dem Nichts aufgehängt habe. Von dieser Machtwirkung Gottes heisst es Vis. I, 3, 4, dass sie stattgefunden habe *ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει θεοῦ, καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι*[1]). Wenn nun im engstem Zusammenhange hiermit von der Gründung der *Ἐκκλησία* durch Gottes *σοφία* und *πρόνοια* die Rede ist, so will der Verfasser offenbar das von der Gründung der sichtbaren Welt durch die Allmacht Gottes Ausgesagte auch auf die Gründung der *Ἐκκλησία* angewandt wissen. Und liest man nun Vis. III, 3, 5: *τεθεμελίωται ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότου,* so kann man an der Richtigkeit dieses Schlusses nicht zweifeln. Es ist dann also dem Hermas früher schon, das heisst in Vis. I, 3, 4, die Erklärung des Bildes von dem auf Wassern gegründeten Turme gegeben, welche den Bestand der Kirche zurückführt auf eine Wunderwirkung der göttlichen Schöpfermacht.

Unter dieser Voraussetzung muss es nun einen sehr fremdartigen Eindruck machen, wenn man Vis. III, 3, 5 liest: *διατὶ οὖν ἐπὶ ὑδάτων ᾠκοδόμηται ὁ πύργος, ἄκουε· ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.* Zunächst findet sich eine solche Erklärung über die Gründung der *Ἐκκλησία* auf den Wassern im Vorhergehenden nirgends. Denn dass diese Worte nur auf die christliche Taufe gedeutet werden können, ergiebt sich mit Sicherheit aus den Parallelstellen 2, 9b. 7, 3. Sim. IX, 16, 2ff. Von einer Gründung der Kirche auf die Taufe ist bisher nicht mit Einer Silbe die Rede gewesen. Aber auch eine Anknüpfung dieses Satzes an die Bedeutung des Wassers bei der Gründung der Erde ist nicht wohl denkbar. Dort kommt das Wasser nicht als das Mittel der Errettung in Betracht, sondern eher im Gegenteil als eine dem Weltbestande entgegenwirkende Macht. Wie durch göttliche Wunderwirkung das feste Land aus der Flut auftaucht, so wird es durch gleiche Wirkung über derselben festgehalten. Mithin ergiebt sich, dass der Gedanke von der Gründung der *Ἐκκλησία* auf die Taufe dem Originaltext fremd ist. Und nun kann auch mit ziemlicher Sicherheit

---

1) Vgl. LXX Ps. 32, 6: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.*

behauptet werden, dass die Feder des Interpolators schon mit den beanstandeten Worten ἐπιμελῶς ἐκζητῶν οὖν εὑρίσκεις τὴν ἀλήθειαν, einsetzt und mit ihnen die neue, in der That überraschende Deutung einführt, während das Original gerade entgegengesetzt redet: εἶπά σοι καὶ τὸ πρότερον, καὶ ἐκζητεῖς; τεθεμελίωται[1]) ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. Eine Vereinigung beider Gedanken scheint mir unmöglich zu sein. Zahn[2]) erreicht sie dadurch, dass er unter dem ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος die Predigt vom Sohne Gottes versteht. Allein der Wortlaut sowie die Parallele Vis. I, 3, 4 schliesst diese Deutung als ganz unmöglich aus. Den Bedenken hiergegen weicht Zahn nicht ganz aus. Er bemerkt: „Der Grund, warum dieser sonst nie gebrauchte, immer durch andere ersetzte Ausdruck hier angewandt wird, liegt darin, dass in diesem Teil des Buches wiederholt die Kirchengründung mit der Weltschöpfung verglichen wird, in der Beschreibung der letzteren aber das Wort ῥῆμα eine feste Stelle hat". Allein die Ἐκκλησία, deren Gründung Vis. I, 3, 4 in unmittelbarem Zusammenhang mit der Schöpfung von Himmel und Erde genannt wird, hat wenigstens ihren damaligen Bestand nicht durch das Wasser der christlichen Taufe erhalten; werden doch nach Sim. IX, 16, 5 die alttestamentlichen Frommen erst, nachdem sie entschlafen sind, in der Unterwelt durch die Apostel getauft. Die Berufung aber auf 7, 6 sichert die Zahnsche Erklärung um so weniger, als diese Stelle unten ebenfalls als späterer Zusatz nachgewiesen werden wird. Auch sonst kommt in unserm Zusammenhang die „Tiefe" keineswegs als Sinnbild der Taufe in Betracht. Die Steine, welche 5, 2 ἐκ τοῦ βυθοῦ hervorgeholt werden, sind οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου, eine Anschauung, die auf Vorstellungen von der Tiefe des Verderbens wie in LXX Ps. 68, 2f. 16[3]) zurückgehen. Wäre hier βυθός Bild der Taufe, so würden die

1) Das δέ im jetzigen Texte stammt natürlich vom Bearbeiter.

2) A. a. O. S. 196.

3) σῶσόν με, ὁ θεός, ὅτι εἰσήλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου. ἐνεπάγην εἰς ὕλην βυθοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις. — μή με καταποντισάτω καταιγὶς ὕδατος, μηδὲ καταπιέτω με βυθός — Prec. Aseneth c. 12 heisst es vom Teufel: μήποτε . . . ἐκβαλεῖ με εἰς τὸν βυθὸν τῆς θαλάσσης.

vom festen Lande geholten Steine, 2, 7, die 5, 3 von den Menschen gedeutet werden, die nach den Geboten Gottes gewandelt sind, als Ungetaufte erscheinen. In Sim. IX, wo der Interpolator den *βυθός* noch entschiedener als hier von der Taufe versteht, liegt, wie wir sehen werden, jener unerwünschte Schluss noch näher. — Das Resultat wird also sein, dass die Stelle von der Taufe Vis. III, 3, 5 ein erst später in den Originaltext eingefügter Gedanke ist.

Von hier aus ergeben sich zunächst für unsre Vision[1]) zwei Folgerungen: Die Worte 2, 9b: *ἑτέρους δὲ πίπτοντας ἐγγὺς ὑδάτων καὶ μὴ δυναμένους κυλισθῆναι εἰς τὸ ὕδωρ, καίπερ θελόντων κυλισθῆναι καὶ ἐλθεῖν εἰς τὸ ὕδωρ*, sind ebenfalls späterer Zusatz. Es ist auffallend, dass nach dem offenbaren Abschluss des Bildes mit dem Brennen der Steine noch ein neuer verwunderlicher Zug kommt. Dieser Eindruck verstärkt sich beim Blick auf die Deutung dieses Zuges 7, 3, die ebenfalls nur als späterer Zusatz begriffen werden kann. Hier ist zunächst völlig deutlich, dass das Bild der brennenden Steine 7, 2 den Abschluss der Darlegung bildet. Ausserdem wirkt hier besonders peinlich der Kontrast der Deutung mit 5, 2, wo eben die Märtyrer aus der Tiefe emporgezogen werden, während jetzt die Tiefe als das Bad der Reinigung in Betracht kommt, in das die Betreffenden hineinzusteigen vergeblich begehren. Endlich hat Zahn schon (S. 201) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Gruppe derjenigen, „welche nur die Predigt gehört, vor der Taufe aber sich zurückgezogen haben", vollständig aus der Reihe der übrigen heraustrete, welche sämtlich solche umfassen, die bereits im Besitz der Wahrheitserkenntnis und des Glaubens sind, aber durch ungerechten Wandel sich einer Aufnahme in den Turm unfähig gemacht haben[2]). Es ist dieses der beste Beweis dafür, dass in den besprochenen Stellen grelle Störungen des ursprünglichen Gedankenzusammenhanges vorliegen.

Ein weiterer unverkennbarer Zusatz von späterer Hand liegt

1) Die Stellen von der Taufe in den anderen Teilen des Buches Mand. IV, 3, 1f. Sim. VIII, 6, 3. IX, 16, 2ff. 17, 4. 31, 1 werden weiter unten mit neuen Gründen als interpoliert erwiesen werden.

2) Vgl. Vis. III, 5, 5—7, 2.

5, 1 in den folgenden Worten vor: *καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες· καὶ πάντοτε ἑαυτοῖς συνεφώνησαν καὶ ἐν ἑαυτοῖς εἰρήνην ἔσχον καὶ ἀλλήλων ἤκουον· διὰ τοῦτο ἐν τῇ οἰκοδομῇ τοῦ πύργου συμφωνοῦσιν αἱ ἁρμογαὶ αὐτῶν. Οἱ δέ.* Dieser Abschnitt hat nicht den geringsten thatsächlichen Anhalt an dem c. 2 entworfenen Bilde von dem Turmbau, dessen einzelne Züge in c. 4—7 erklärt werden. Zahn[1]) giebt zu, dass sich Bild und Deutung in der Visio III nicht recht decken, ja, dass das noch weniger als in Sim. IX der Fall sei. Trotzdem meint er, dass sich die Gruppe von Steinen, welche 5, 1 auf die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen gedeutet wird, auch in dem Turmbilde c. 2 nachweisen lasse. So viel ich erkennen kann, handelt es sich in dem Bilde c. 2 nur um zwei Hauptklassen von Steinen, solche, die aus dem Bythus stammen, und solche, die von der Erde genommen sind. Von allen diesen Steinen aber wird 2, 4 ausgesagt, dass sie *τετράγωνοι* und *λαμπροί* sein müssen. Wenn nun von den aus dem Bythus geholten gesagt wird, die bauenden Männer hätten sie gleich in den Bau eingesetzt, da sie sich mit den anderen Steinen ohne weiteres zusammengefügt hätten[2]), so meint Zahn, mit den Worten *μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων* werde auf eine dritte, vorher nicht ausdrücklich genannte Klasse hingewiesen, die neben die Steine aus dem Bythus und von dem Festlande trete und in 5, 1 auf die Apostel und ihre Genossen gedeutet werde. Diese Erklärung kann ich nicht für richtig halten. Es ist in c. 2 überhaupt nicht davon die Rede, dass die Steine klassenweise eingesetzt werden, und bei der Deutung, die das Bild erfährt, ist das auch so wie so ausgeschlossen. Wenn dann von den Bythussteinen, welche Bild der Märtyrer sind, gesagt wird, dass sie mit den anderen „ohne weiteres zusammenpassen", so ist unter den „anderen" nicht eine zuerst aufgemauerte Steinklasse zu

1) A. a. O. S. 195.

2) 2, 6 . . . *οὕτως ἐτίθεσαν εἰς τὴν οἰκοδομήν· ἡρμοσμένοι γὰρ ἦσαν καὶ συνεφώνουν τῇ ἁρμογῇ μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων.*

verstehen, sondern alle Steine, die bisher dem Bau eingefügt worden sind, von woher auch immer sie genommen sein mögen. Wenn der Verfasser von 5, 1 vor den aus dem Bythus stammenden Steinen (5, 2) *λίθοι τετράγωνοι καὶ λευκοί* als eine besondere Klasse nennt, so ist er dazu schwerlich veranlasst durch die Andeutung, welche Zahn in dem *μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων* 2, 6 findet, sondern durch die Worte 2, 4: *οὐχ ὁρᾷς κατέναντί σου πύργον μέγαν οἰκοδομούμενον λίθοις τετραγώνοις λαμπροῖς.* Dass hierunter nicht eine erste Klasse von Steinen, die aus Aposteln und Bischöfen bestehende Basis, verstanden werden kann, dass es sich vielmehr um eine allgemeine Bezeichnung sämtlicher zum Bau zu verwendender Steine handelt, versteht sich eigentlich von selbst. Der Verfasser von 5, 1 hat eine solche überhaupt nicht gebraucht. Seine Deutung beruht auf einem vollständigen Missverständnisse des Bildes in c. 2. Damit ist erwiesen, dass die oben angeführten Worte aus 5, 1 von späterer Hand hinzugefügt sind. Wie ein solches Missverständnis möglich war, lässt sich leicht erklären. In dem Bau der *Ἐκκλησία* dürfen für einen christlichen Schriftsteller, dem Vorstellungen wie Eph. 2, 19 ff. [1]) geläufig waren, die den Grund bildenden Apostel nicht fehlen. Wie begreiflich, dass der Interpolator die Beschreibung 2, 4 von der apostolischen Grundlage des Turmes verstand und dem entsprechend die Deutung des Bildes in 5, 1 ergänzte [2])!

Nachdem in der Deutung des Turmbaus die aus dem *βυθός* kommenden Steine als die Märtyrer gedeutet sind, wendet sich die Rede mit 5, 3 zu den anderen Steinen, welche von dem Lande herbeigebracht sind [3]). In Bezug auf diese äussert sich

---

1) *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.* Vgl. auch Ap. 21, 14: *καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.* In dieser Stelle handelt es sich um einen ganz ähnlichen Zusatz aus christlicher Feder wie bei Hermas.

2) Auch in der achten Parabel sind die, welche zuerst Wohnung in dem Turme finden, solche, welche um des Gesetzes willen Leiden und Trübsal erduldet haben; Sim. VIII, 2, 1 ff. 3, 5 f. Das entspricht ganz dem gereinigten Texte in Sim. III, 5.

3) *Τοὺς δὲ ἑτέρους λίθους τοὺς φερομένους ἀπὸ τῆς ξηρᾶς θέλω γνῶναι τίνες εἰσίν.*

der Verfasser bei Beschreibung des Bildes selbst (2, 7) nicht ganz unmissverständlich: *τοὺς δὲ ἑτέρους λίθους τοὺς φερομένους ἀπὸ τῆς ξηρᾶς τοὺς μὲν ἀπέβαλλον, τοὺς δὲ ἐτίθουν εἰς τὴν οἰκοδομήν. ἄλλους δὲ κατέκοπτον καὶ ἔρριπτον μακρὰν ἀπὸ τοῦ πύργου.* Kaum kann man diese Beschreibung anders verstehen, als dass von den vom Lande herbeigebrachten Steinen die einen bei Seite gelegt wurden, weil sie nicht ohne weiteres zum Bau verwendet werden konnten [1]; die anderen dagegen sogleich in den Bau eingefügt wurden, und die dritten und letzten als endgültig untauglich zerschlagen und weit vom Turme weggeworfen wurden. Vergleicht man nun hiermit die Deutung in c. 5, so findet man die drei Klassen genau berücksichtigt, nur in anderer, aber sehr begreiflicher Reihenfolge. An erster Stelle steht die zweite Klasse, also diejenigen, die sofort Aufnahme in den Bau finden 5, 3; an zweiter die erste Klasse, die vorläufig bei Seite gelegten, 5, 5; und endlich an dritter Stelle 6, 1 die dritte Klasse, die Hermas begreiflicherweise bei seiner Frage nach der Deutung mit den vorläufig bei Seite gelegten Steinen zusammengefasst hat [2]. Zwischen diese Deutungen schiebt sich nun in 5, 4 eine neue Gruppe ein, auf deren Auftreten man durch das Bild in c. 2 garnicht vorbereitet war: *Οἱ δὲ ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; Νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί. νουθετοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, διότι εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία.* Zahn und Harnack bemerken, dass die c. 2 an zweiter Stelle stehende Gruppe der vom Lande genommenen und in den Turm eingefügten Steine hier in zwei zerlegt werde. Aber wie ist das möglich? Ich verstehe gar nicht, wie zwischen die Gruppe derjenigen, die in einem gerechten Wandel nach den Geboten Gottes bewährt sind, und die solcher, die wohl gesündigt haben, aber bussfertig sind, noch eine Gruppe zwischeneingeschoben werden kann. Die fraglichen Personen werden bezeichnet als *νέοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί.* Gläubige sind nun doch auch die Angehörigen der vorher aufgeführten Gruppen. Hier müssen also Gläubige besonderer Art gemeint sein, und das wird auch durch den

---

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 202.

2) Vgl. 5, 5: *Οὓς δὲ ἀπέβαλλον καὶ ἐρίπτουν, τίνες εἰσίν;*

folgenden Satz näher bestimmt. Es sind solche, die von den Engeln ermahnt werden zum Gutesthun, da in ihnen *πονηρία* gefunden wurde. Es handelt sich hier also jedenfalls um solche, die noch in einem sehr unvollkommenen Glaubensstande stehen und der Besserung ihres sündlichen Lebens bedürfen. Dass diese sich von der Gruppe der in gerechtem Leben Bewährten unterscheiden, liegt auf der Hand. Weniger klar dagegen ist, was sie von denjenigen unterscheidet, die vorläufig noch bei Seite gelegt sind und nicht sogleich zum Turmbau benutzt werden. Letztere werden charakterisiert als Menschen, die gesündigt haben und Busse thun wollen. Damit sind sie als solche hingestellt, deren sittlicher Zustand den der *νέοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί* in 5, 4 noch überragt; denn von diesen heisst es nur, dass *πονηρία* in ihnen erfunden worden ist und dass sie von den Engeln zur Besserung ermahnt sind, nicht aber, dass sie den Vorsatz zur Busse gefasst haben. Worin liegt denn nun der Grund dafür, dass sie in den Bau eingefügt, die andern dagegen bei Seite gelegt werden? Eine Antwort auf diese Frage vermag Zahn wohl zu geben, da er gegen ℵL² liest: *διότι οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία* [1]). Er urteilt: „Wir verstehen unter den *νέοι ἐν τῇ πίστει* die neubekehrten und neugetauften Christen und sehen hier den schon mehrfach vorgekommenen Gedanken wiederkehren, dass als Bedingung der Zugehörigkeit zur idealen Kirche nichts weiter erfordert wird als Reinerhaltung und treue Bewahrung des in der Taufe empfangenen Heilsgutes, nur dass hier ausdrücklich gezeigt wird, dass es gleichgültig sei, ob einer schon lange oder erst kurze Zeit sich in diesem Stande befinde. Eine Entwickelungsbedürftigkeit und Unreife, welche dem Stand des Kindes in Gegensatz zum reifen Manne gleicht, schliesst nicht davon aus, sondern nur eine ungesunde, mit dem reinen Anfang des Christenstandes streitende, ihn mehr oder weniger aufhebende Lebensrichtung“ [2]). Es ist dieser Er-

1) So lesen auch Funk und Hilgenfeld in ihren Textausgaben, während Gebhardt-Harnack mit Recht das *οὐχ* fortlassen.

2) Ich verstehe nicht, dass Harnack sich dieser Erklärung anschliesst, da er im Unterschied von Zahn liest: *διότι εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία.* Er sagt: „Hermas hic duo genera perfectorum Christianorum distinxit, uti ostenderet, jam eos, qui *νέοι* sunt *ἐν τῇ πίστει,* si a malitia

klärung eigentümlich, dass sie, von der Befolgung der ungenügend bezeugten Lesart ganz abgesehen, die neben *νέοι ἐν τῇ πίστει* genannten *πιστοί* völlig unberücksichtigt lässt [1]). Entweder ist *πιστοί* neben *νέοι ἐν τῇ πίστει* ein völlig sinnloser Pleonasmus, dessen Hineingeraten in den Text unbegreiflich wäre, oder unsre Worte reden nicht bloss von „neugetauften Christen", sondern auch von solchen, die schon länger zu den *πιστοί* gehören. Beide Klassen aber werden hier genannt mit Rücksicht auf solche Glieder, welche der Ermahnung zum Gutesthun bedürfen, weil in ihnen *πονηρία* steckt. Das ist natürlich bei den Neugetauften in besonderem Masse der Fall, aber auch bei den anderen Gläubigen [2]). Hieraus ergiebt sich einerseits, dass es unrichtig ist, in v. 6 nur von den eben zum Glauben gekommenen und deshalb noch in der Entwickelung begriffenen Christen zu lesen; und andererseits, dass die Lesart: *διότι εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία*, auch aus Gründen des Zusammenhangs die einzig mögliche ist. Wenn Zahn in den Worten *νέοι εἰσίν κτλ.* eine Erklärung dafür findet, dass diese Gruppe von Steinen sich nicht selbst bewegt, sondern geführt wird, und dieses folgendermassen erläutert: „Es wird dies so erklärt, dass sie jung im Glauben und treu sind und von den Engeln zum Gutesthun angewiesen werden, weil keine Bosheit in ihnen gefunden wurde", so übersetzt er, als ob zu lesen wäre: *καὶ νουθετοῦνται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων*, nicht aber *νουθετοῦνται δέ*. Eine Ermahnung der Engel zum Gutesthun begegnet uns Sim. VIII, 3, 5 bei denjenigen, welche die Zweige der Gesetzesweide in schlechtem Zustande zurückgebracht haben und nun dem Engel der Busse zur Besserung übergeben werden. Mit diesem Vorgang hat unsre Stelle nahe Verwandtschaft, handelt also keinesfalls, wie die Erklärer sagen, von den „normalen Christen", den „perfectis Christianis". Ist aber das der Fall, so ist die Behaup-

---

abstineant, statim membra verae ecclesiae esse". *διότι* leitet doch einen Kausalsatz, nicht aber einen hypothetischen Satz ein.

1) Das Gleiche gilt von Harnack und Funk.

2) Ohne Begründung übersetzt Zahn S. 204 *πιστοί* mit „treu". Dagegen spricht schon der Zusammenhang, aber auch der sonstige Gebrauch von *πιστός* in unserm Buche; vgl. Mand. IV, 1, 4. VI, 2, 7 IX, 9. XI, 1 (besonders schlagend!). Sim. VIII, 7, 4. 9, 1.

tung Zahns und Harnacks, die Gruppen in 5, 3. 4 seien nur eine Zerteilung der Einen in 2, 7, welche mit den Worten *τοὺς δὲ ἐτίθουν εἰς τὴν οἰκοδομήν* charakterisiert wird, unrichtig. Vielmehr liegt hier der Fall ganz ähnlich wie bei der Gruppe der Apostel u. s. w., die im Bilde kein Gegenstück hat und die vom Interpolator nur mit höchst fragwürdiger Exegese herausgelesen ist. Sodann aber ergiebt sich aus der obigen Untersuchung, dass in der That ein charakteristischer Unterschied zwischen der sittlichen Beschaffenheit der Gruppe in 5, 4 und der in 5, 5 nicht entdeckt werden kann, obwohl die erste dem Turme eingefügt ist, die andere aber nicht. Eine Erklärung dieser rätselhaften Verhältnisse ist nur möglich bei der Annahme, dass 5, 4 von der Hand des Interpolators stammt. Es ist bereits nachgewiesen, dass sämtliche Stellen, welche den Eintritt in den *πύργος* von der Taufe abhängig machen, 3, 5. 2, 9. 7, 3, vom Interpolator stammen. Ihm ist die *ἐκκλησία* die empirische Christenheit. Unter dieser Voraussetzung betrachtet er auch die Gruppe der bei Seite gelegten Steine 5, 5 als noch nicht in die Kirche eingetretene Menschen. Da nun aber in der Kirche ausser den Märtyrern und bewährten Gerechten solche sind, die noch der Besserung bedürfen, so empfand er die Nötigung, noch eine Gruppe einzuschalten. Anhalt dafür hat ihm offenbar die Thatsache gegeben, dass es 3, 5 von den bewährten Gerechten heisst: *τοὺς μὲν εἰς τὴν οἰκοδομὴν ὑπάγοντες*. Mit dieser aktivischen Wendung schien das Original noch eine besondere Gruppe zu nennen neben derjenigen, von welcher es in passivischer Wendung hiess: *τοὺς δὲ ἑτέρους λίθους τοὺς φερομένους* 2, 7. 5, 3; und dadurch glaubte sich der Interpolator berechtigt, 5, 4 von *οἱ δὲ ἀγόμενοι* zu sprechen. Dass thatsächlich Passiv und Aktiv im Original nur stilistische Bedeutung haben, nicht aber geeignet sind, die Verschiedenheit der einzelnen Gruppen hervorzuheben, zeigt das *ἑλκόμενοι* bei der Gruppe der Märtyrer 2, 6. 5, 2. — Damit ist hoffentlich der Sinn von 5, 4 festgelegt, einer Stelle, die zu sehr herber Polemik der Ausleger unter einander Anlass gegeben hat. Eine Verständigung ist eben ohne die Annahme von Interpolationen in unserm Buche nicht denkbar.

Gleich darauf, 5, 5b, wird der Originaltext offenbar wieder

gestört. Nachdem in Bezug auf die Gruppe der vorläufig bei Seite gelegten Steine, den Typus derjenigen, welche Busse thun wollen, gesagt ist: *οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν, ἐὰν μετανοήσωσιν, ἰσχυροὶ ἔσονται ἐν τῇ πίστει*, werden gleichsam als Korrektur die Worte hinzugefügt: *ἐὰν νῦν μετανοήσωσιν ἐν ᾧ οἰκοδομεῖται ὁ πύργος.* Aber nicht bloss stilistisch ist diese Wendung auffallend, sondern auch inhaltlich. Denn die Beschränkung des vorhergehenden Satzes müsste auf den Gedanken hinauskommen, dass die, welche jetzt während des Turmbaues keine Busse thun, überhaupt nicht mehr zum Glauben oder wenigstens nicht zu einem festen Glauben kommen. Die Worte dagegen: *ἐὰν δὲ τελεσθῇ ἡ οἰκοδομή, οὐκέτι ἔχουσιν τόπον, ἀλλ᾽ ἔσονται ἔκβολοι, μόνον δὲ τοῦτο ἔχουσιν, παρὰ τῷ πύργῳ κεῖσθαι*, setzen ja die Möglichkeit der Busse und die Errettung von der Verdammnis, also doch auch wohl den Besitz von Glauben bei den Betreffenden voraus; sie lauten so, als ob vorher zu lesen sei: *οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν, ἐὰν μετανοήσωσιν, ἕξουσιν τόπον ἐν τῷ πύργῳ.* Der ergänzende Gedanke schliesst sich nun aber nicht bloss sehr unklar an das Vorhergehende an, sondern ist auch inhaltlich nicht vorbereitet. Die Möglichkeit eines Mittelzustandes zwischen dem Aufenthalte im Turme und dem Orte der Verdammnis war bisher nicht berücksichtigt. Und wenn man die Erweiterung des Turmbildes in Sim. IX, 10 heranzieht, so ist geradezu ausgeschlossen, dass in dem Gelände um den Turm noch unbenutzte Steine liegen bleiben.

Indes fehlt es dem Gedanken selbst nicht an Parallelen, von denen die aus Vis. III sogleich einer näheren Untersuchung zu unterziehen sind.

Der Abschnitt 7, 5. 6 ist auffallend. Mit v. 4: *ἐτέλεσεν οὖν τὴν ἐξήγησιν τοῦ πύργου*, ist die Ausdeutung des Turmbaues abgeschlossen. Mit v. 5 aber beginnt Hermas von Neuem zu fragen, nämlich ob die in 7, 1—3 genannten Steine, welche in den Bau nicht aufgenommen, sondern weit weggeworfen sind, wenn sie Busse thun, noch Platz im Turme finden. Zunächst ist zu betonen, dass diese Frage schon durch die Darstellung in 7, 1 ff. eigentlich von vorn herein ausgeschlossen ist. Es tritt das am schärfsten hervor bei der zweiten Gruppe, den ins Feuer

fallenden Steinen. Von ihnen heisst es: *οὗτοί εἰσιν οἱ εἰς τέλος ἀποστάντες τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, καὶ οὐκέτι αὐτοῖς ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ μετανοῆσαι διὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀσελγείας αὐτῶν καὶ τῶν πονηριῶν ὧν εἰργάσαντο.* Wie kann man bei so charakterisierten Personen noch zu der Frage kommen, was aus ihnen werde, wenn sie Busse thäten? Und wie begreift es sich, wenn darauf die runde Antwort erfolgt: *ἔχουσιν μετάνοιαν*? Hier zeigt sich offenbar ein fremder Gedankengang. Sein Zusammenhang mit 5, 5b ergiebt sich daraus, dass dort noch eine Busse nach Vollendung des Turmbaus und der Eingang in einen Ort der Errettung, der jedoch nicht mit dem Turme identisch ist, als möglich hingestellt wird. Unsere Stelle giebt erwünschte Erläuterungen zu den Andeutungen in 5, 5b. Diese verspätete Busse findet statt nach dem Tode der Betreffenden an dem Orte der Peinigung, wo sie verbleiben müssen, bis sie durch das Mass der ihnen zugeschriebenen Strafen die *ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν* erfüllt haben [1]). Dazu kommt noch die Aufnahme des ihnen an dem Straforte gepredigten Wortes und die damit verbundene Reue über ihre bisherigen Thaten. Einen anderen Sinn weiss ich wenigstens den Worten: *καὶ διὰ τοῦτο μετατεθήσονται, ὅτι μετέλαβον τοῦ ῥήματος τοῦ δικαίου. καὶ τότε αὐτοῖς συμβήσεται μετατεθῆναι ἐκ τῶν βασάνων αὐτῶν, ἐὰν ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν τὰ ἔργα ἃ εἰργάσαντο πονηρά,* nicht abzugewinnen. Und wenn auch an anderer Stelle unsres Buches (Sim. IX, 16, 5), die mit Sicherheit auf die Hand des Interpolators zurückgeführt werden kann, von einer Taufpredigt an die in der Unterwelt befindlichen alttestamentlichen Frommen durch die Apostel die Rede ist, so ist damit die oben gegebene Deutung unserer Worte wohl gesichert. Freilich, in dem Zu-

1) Vgl. Sim. VI, 4 und Hen. 18, 16: „Und er ward zornig über sie und band sie bis auf die Zeit, da ihre Schuld vollendet wird, im Jahre des Geheimnisses". 21, 6: „Dies sind diejenigen Sterne, welche den Befehl des höchsten Gottes übertreten haben, und sie sind hier gebunden worden, bis zehntausend Welten, die Zahl der Tage ihrer Schuld, vollendet sein werden". In der griechischen Übersetzung (vgl. Charles, The book of Enoch 1893) lauten die fraglichen Worte, 18, 16: *μεχρὶ καιροῦ τελειώσεως αὐτῶν ἁμαρτίας αὐτῶν;* 21, 6: *μεχρὶ πληρωθῆναι μύρια ἔτη, τὸν χρόνον τῶν ἁμαρτημάτων αὐτῶν.*

sammenhange der Originalschrift findet sich der merkwürdige Gedanke unsrer Stelle nicht vorbereitet; kein Zug des Turmbildes weist auf ihn hin. Die hierdurch verstärkte Vermutung, dass wir es mit einer Interpolation zu thun haben, steigert sich noch, wenn wir beachten, worauf Zahn[1]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, dass die ganz ungewöhnliche Bezeichnung der Heilspredigt als *τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον* an 5, 4 erinnert: *τεθεμελίωται ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.* Die Originalschrift denkt dabei freilich nicht entfernt an die christliche Predigt, sondern an das schöpferische Machtwort Gottes. Aber der Interpolator, der vor diesem Satze den Gedanken eingefügt hat, die *Ἐκκλησία* sei auf die Taufe gegründet, hat natürlich unter dem *ῥῆμα* das Wort der christlichen Predigt verstanden. Aber das dürfte nicht die einzige Berührung zwischen 7, 6 und 3, 5 sein. Wenn in letzterer Stelle die Worte: *ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται,* merkbar anklingen an 1 Petr. 3, 20 f.[2]), so ist es doch wohl nicht zufällig, dass der sogenannte descensus ad inferos, von dem in der petrinischen Stelle die Rede ist, auch 7, 6 seinen deutlichen Nachklang hat[3]); und zwar nicht bloss inbetreff der Vorstellung einer Predigt in der Unterwelt, deren Erfolg offenbar nach 1 Petr. 4, 6 verstanden wurde, sondern auch bezüglich des Ausdrucks *τοῦ ῥήματος τοῦ δικαίου.* Ob derselbe von dem Nominativ *τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον* abzuleiten sei und nicht vielmehr von *τὸ ῥῆμα τοῦ δικαίου,* scheint mir sehr zweifelhaft zu sein. Auf die letztgenannte Möglichkeit führt doch wohl die Parallele

---

1) A. a. O. S. 196.

2) *διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.* Auch Zahn a. a. O. S. 425 betont die Verwandtschaft zwischen Vis. III, 3, 5 und 1 Petr. 3, 20 f.

3) Die Gründe, mit welchen Zahn seine Meinung stützt, die Stellen des Hermas, welche von einer Predigt in der Unterwelt handeln, gingen nicht auf 1 Petr. 3, 19. 4, 6 zurück, erscheinen mir gegenüber den wörtlichen Berührungen zwischen beiden Schriftstellern nicht durchschlagend. Dass faktisch in jenen petrinischen Stellen nicht der von Hermas gefundene Gedanke vorliegt, habe ich in meiner Schrift: „Christi Predigt an die Geister". 1890, nachzuweisen gesucht. Es giebt bei Hermas noch ganz andere Missverständnisse!

in 5, 4 *τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.* Ist hier nun die Rede von der „Predigt des Gerechten", so ist unter diesem, mag man den Genetiv subjektiv oder objektiv [1]) fassen, kein anderer zu verstehen als Christus. Dieser wird aber gerade in der petrinischen Stelle von dem sogenannten descensus ad inferos als *δίκαιος* eingeführt [2]). Dass es sich hier nicht um Zufälligkeiten handelt, ersieht man daraus, dass die Parallele von einer Predigt in der Unterwelt Sim. IX, 16, 2—7 ganz durchsetzt ist von Anklängen an 1 Petr. 3, 18—4, 6 [3]). Das Verhältnis von Vis. III, 7, 6 zu Sim. IX, 16, 2—7 wie zu Vis. III, 3, 5. 5, 5b beweist im Zusammenhang mit den oben angeführten Gründen, dass 7, 5. 6 dem Interpolator zuzuschreiben ist.

Was in 5, 5b gesagt wird von einem Platze neben dem Turm, wo die, welche zu spät Busse gethan haben, ihre Unterkunft finden, bezeichnet 7, 6 mit deutlicherem Ausdrucke: *ἑτέρῳ δὲ τόπῳ ἁρμόσουσιν πολὺ ἐλάττονι.* Diese noch immer nicht besonders deutliche Beschreibung findet nun nach allgemeiner Ansicht ihre weitere, wenn auch immer noch nicht genügende Erläuterung in dem *τὰ τείχη* der achten Parabel [4]). Aber weit davon entfernt, dass diese Stellen für die Zugehörigkeit von 7, 5 f. zur Originalschrift sprechen, werden sie bei der Untersuchung von Sim. VIII als grobe Missverständnisse des Interpolators nachgewiesen werden.

In sehr merkwürdiger Weise geht die dritte Vision zu Ende. 10, 1 berichtet Hermas, als die *Ἐκκλησία* aufgehört habe, mit

---

1) Der objektive Genetiv wird das Richtige sein; er wird auch empfohlen durch die Parallele Sim. IX, 16, 5: *οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

2) Vgl. 1 Petr. 3, 18: *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.*

3) Vgl. v. 2: *δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ζωοποιηθῶσιν* (v. 7 *ἐζωοποιήθησαν*), *τὴν νέκρωσιν, τῆς ζωῆς αὐτῶν τῆς προτέρας,* mit 1 Petr. 3, 20. 18. 4, 6. 3; v. 3: *νεκρός ἐστιν, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν,* mit 1 Petr. 4, 6. 3, 21; v. 4: *νεκροὶ καὶ ζῶντες, ἐκηρύχθη* (v. 5 *οἱ κηρύξαντες, ἐκήρυξαν*), mit 1 Petr. 4, 6. 3, 19; v. 6: *εἰς τὸ ὕδωρ, νεκροί, ζῶντες* mit 1 Petr. 3, 20. 4, 6.

4) Vgl. Sim. VIII, 2, 5. 6, 6. 7, 3. 8, 3.

ihm zu reden, wären die sechs Jünglinge gekommen, welche den Bau des Turmes geleitet, und hätten sie zu dem Turme getragen; andere vier hätten dann das συμψέλιον genommen und eben dahin gebracht. Von letzteren habe er das Gesicht nicht gesehen, weil sie abgewandt gewesen seien. Damit, sollte man meinen, wäre die Vision abgeschlossen. Um so mehr muss man sich verwundern, wenn es v. 2 weiter heisst: ὑπάγουσαν δὲ αὐτὴν ἠρώτων ἵνα μοι ἀποκαλύψῃ περὶ τῶν τριῶν μορφῶν ἐν αἷς μοι ἐφανίσθη. ἀποκριθεῖσά μοι λέγει· Περὶ τούτων ἕτερον δεῖ σε ἐπερωτῆσαι ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ. Diese Unterhaltung zwischen Hermas und der Ἐκκλησία sollte man hinter 9, 10 zu finden erwarten, nicht aber, nachdem bereits erzählt ist, dass die Ἐκκλησία samt ihrem συμψέλιον davongetragen sei. So macht 10, 2 ff. den Eindruck eines ganz äusserlich und ungeschickt angeflickten Anhanges. Allein das könnte noch nicht zu schwereren Bedenken Anlass geben, da die schriftstellerische Darstellung im „Hirten" überhaupt manches zu wünschen übrig lässt. Des Auffallenden bietet indes unser Zusammenhang noch viel mehr. Überraschend ist es schon, wenn Hermas die Deutung der drei verschiedenen Gestalten begehrt, in denen ihm die Ἐκκλησία erschienen sei. Von einem tiefergehenden Unterschiede der drei Erscheinungen hat der Leser von Vis. I—III schwerlich einen Eindruck erhalten. In Vis. I, 2, 2 stellt sie sich dar als eine alte Frau in glänzendem Gewande mit einem Buche in der Hand und auf einer καθέδρα sitzend. Vis. II, 1, 3 erzählt Hermas, er habe die ihm ehedem erschienene alte Frau wieder gesehen, spazierengehend und ein Buch lesend. Vis. II, 4, 2. III, 1, 2 ist von zwei neuen Erscheinungen der πρεσβυτέρα die Rede, wobei diese garnicht weiter beschrieben wird. Vis. III, 1, 4 ff. findet sich dann eine fünfte Vision. Die alte Frau, die wieder nicht näher geschildert wird, kommt mit sechs Jünglingen zu einem συμψέλιον, das Hermas bereits an dem Orte der Vision vorgefunden, und nimmt dann mit ihm darauf Platz. Die Erscheinung der Frau selbst ist in den drei Hauptvisionen jedes Mal dieselbe. Ein Unterschied besteht darin, dass sie das dritte Mal ohne Buch ist: begreiflich genug, da sie dem Hermas mit einem Stabe das Bild des Turmbaues zeigt. Ein fernerer Unterschied ist, dass sie das erste Mal auf der καθέδρα

sitzt, das zweite Mal lustwandelt, das dritte Mal auf Hermas zukommt und ihn dann zur Bank geleitet, wo beide Platz nehmen. Diese Differenzen ergeben sich ganz einfach aus der verschiedenen Situation und dem damit zusammenhängenden verschiedenen Zweck der Visionen. Wie sie den Hermas so drücken können, dass er die *Ἐκκλησία* inbrünstig um ihre Deutung anfleht, ist in der That nicht ganz leicht zu begreifen.

Nun muss es aber schon grosse Bedenken erregen, dass Hermas, nachdem er um Ausdeutung der drei verschiedenen Erscheinungsformen gebeten hat, sich veranlasst sieht, seinen Brüdern zuerst diese drei verschiedenen Formen zu schildern, und zwar in einer Weise, die sehr beträchtlich von den oben erwähnten Stellen abweicht. Von der ersten Vision heisst es, die *Ἐκκλησία* sei ihm erschienen *λίαν πρεσβυτέρα καὶ ἐν καθέδρᾳ καθημένη*. Von dem *λίαν* abgesehen, stimmt das mit Vis. I, 2, 2, wenn auch einzelne Züge, das glänzende Gewand und das Buch, fehlen. Bezüglich der zweiten Vision heisst es 10, 4: *τὴν μὲν ὄψιν νεωτέραν εἶχεν, τὴν δὲ σάρκα καὶ τὰς τρίχας πρεσβυτέρας καὶ ἑστηκυῖά μοι ἐλάλει. ἱλαρωτέρα δὲ ἦν ἢ τὸ πρότερον.* Mit Ausnahme des Zuges, dass die *Ἐκκλησία* nicht gesessen, sondern gestanden habe, ist nichts von dem hier Berichteten in Vis. II, 1, 3 zu finden. Ja, dass die Alte das zweite Mal *ἱλαρωτέρα* gewesen sei, reimt sich durchaus nicht mit den Berichten in Vis. I und II. Im Gegenteil, das Auftreten der *Ἐκκλησία* ist gerade in der ersten Vision dem betrübten Hermas gegenüber von einer besonderen Freundlichkeit; vgl. Vis. I, 2, 2 f. 3, 1, 4. 4, 3. Bezüglich der dritten Vision heisst es 10, 5 von der *Ἐκκλησία* nun gar: *ὅλη νεωτέρα καὶ κάλλει ἐκπρεπεστάτη, μόνας δὲ τὰς τρίχας πρεσβυτέρας εἶχεν. ἱλαρὰ δὲ εἰς τέλος ἦν καὶ ἐπὶ συμψελίου καθημένη.* Dass sie auf einer Bank gesessen, ist das Einzige, was dem Berichte Vis. III, 1, 4 ff. entspricht. Wie der Zug *ἱλαρὰ εἰς τέλος ἦν* als ein unterscheidendes Merkmal der dritten Vision hervorgehoben werden kann, ist mir angesichts des Schlusses der ersten: *ἱλαρὰ δὲ ἀπῆλθεν καὶ ὑπάγουσα λέγει μοι· Ἀνδρίζου Ἑρμᾶ,* unfasslich.

Allein unser Staunen wird sich steigern, wenn wir nun die Deutungen dieser drei Erscheinungen der *Ἐκκλησία* ansehen,

die Hermas während der Nacht von einem Jüngling erhält[1]), der ihn grossen Unverstandes bezichtigt, aber in seinen Erläuterungen, wie mir scheint, nicht gerade Beweise besonderer Weisheit ablegt. Im Gegenteil, wie der Wunsch des Hermas 10, 9, eine *ἀποκάλυψις ὁλοτελής* zu erhalten, obwohl ihm die *Ἐκκλησία* den ganzen Turmbau vollständig gedeutet hat, lebhaft an die unmotivierte Bitte gleicher Art in Sim. V, 4 erinnert, so auch die Vis. III, 11—13 gegebenen Erklärungen der drei Erscheinungsformen der *Ἐκκλησία* an das wilde Allegorisieren des Interpolators in Sim. V, 5—7. Dass die *Ἐκκλησία* das erste Mal als sehr alt erschienen, soll sich daraus verstehen, dass in Folge weltlichen Lebens der Geist des Hermas und seiner Genossen alt und welk geworden sei, dass sie Mut und Hoffnung verloren, wo sie ihre Sorgen hätten auf Gott werfen sollen. Ganz davon abgesehen, dass das *λίαν πρεσβυτέρα* garkeinen charakteristischen Unterschied der ersten Erscheinung von den folgenden giebt, so tritt diese Deutung der Vis. II, 4, 1 gegebenen entgegen, wonach die *Ἐκκλησία* als *πρεσβυτέρα* erscheint, *ὅτι πάντων πρώτη ἐκτίσθη*. Damit ist aber zugleich auf einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den Deutungen in c. 11—13 und den vorhergehenden hingewiesen. Letztere reden von der idealen *Ἐκκλησία*, deren Glieder die Märtyrer und die Gerechten sind, erstere von der entarteten empirischen Kirche. Dass beides nicht aus derselben Feder stammen kann, ist mir unzweifelhaft. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei der Deutung des Zuges der ersten Vision, dass die *Ἐκκλησία* auf einer *καθέδρα* gesessen. Geradezu lächerlich klingt es 11, 4: *ὅτι πᾶς ἀσθενὴς εἰς καθέδραν καθέζεται διὰ τὴν ἀσθένειαν αὐτοῦ, ἵνα συνκρατηθῇ ἡ ἀσθένεια τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Dass die *καθέδρα* Vis. I, 2, 2 kein Grossvaterstuhl, sondern ein Lehrstuhl ist, ergiebt sich nicht bloss daraus, dass die Alte ein Buch in der Hand hält und dem Hermas daraus von der *καθέδρα* aus vorliest[2]), sondern auch aus dem Bilde des Pseudopropheten Mand. XI, der von einer *καθέδρα* aus die vor ihm auf einer Bank sitzenden Gläubigen belehren will.

1) Vgl. 10, 7 ff.

2) Vgl. I, 4, 1: *ὅτε οὖν ἐτέλεσεν ἀναγινώσκουσα καὶ ἠγέρθη ἀπὸ τῆς καθέδρας*.

Die meiner Beurteilung dieser merkwürdigen Differenzen geradezu entgegengesetzte Ansicht vertritt Zahn [1]). Von der c 11 gegebenen Deutung im Gegensatz zu der Vis. II, 4, 1 sagt er: „Da diese allein den Wechsel der Erscheinung erklärt, welcher von Anfang an beabsichtigt war, da sie ferner zuletzt und mit ganz anderem Nachdruck und viel grösserer Ausführlichkeit gegeben wird, so hat sie der Ausleger als die authentische Erklärung zu betrachten". Der letzte dieser Gründe beweist garnichts, wenn nachgewiesen werden kann, dass der „Hirt" nicht einheitlichen Ursprungs ist. Von einem „Wechsel der Erscheinung" kann man, wie oben nachgewiesen ist, in den Berichten von den Visionen selbst nicht reden. Die Behauptung aber, dass derselbe von Anfang an „beabsichtigt" gewesen sei, also doch von Anfang an nicht da war, sondern nur „durch nachträgliche Vervollständigung der drei bisherigen Bilder" erzielt worden ist, dürfte durch den bereits geführten, aber sogleich noch zu vervollständigenden Nachweis beseitigt werden, dass c. 10—13 völlig fremde Gedanken bringen, welche die ursprünglichen Bilder verdunkeln und verzerren.

Das geringere Alter und die fröhlichere Stimmung, von der Vis. II nichts weiss, wird in c. 12 daraus erklärt, dass die empirische Gemeinde durch die *ἀποκάλυψις*, die sie erhalten, neuen Lebensmut gewonnen habe, was dann auch noch besonders dadurch zur Darstellung kommt, dass die *Ἐκκλησία* nicht mehr in ihrem Krankenstuhle sitzt, sondern herumgeht. Thatsächlich sitzt sie Vis. II, 1 deshalb nicht, weil sie dem Hermas nicht aus ihrem Buche vorlesen will, wie in der ersten Vision, sondern es ihm zum Abschreiben übergiebt [2]). Was in dieser Situation eine *καθέδρα* sollte, wüsste ich nicht zu sagen.

In demselben Geschmacke ist die Deutung der dritten Erscheinung in c. 13: Der jugendliche Zustand der *Ἐκκλησία* soll ein Sinnbild der Freude sein, mit welcher die Glieder der Gemeinde die Kräftigung ihres Geistes empfinden. Ein besonderes Meisterstück aber hat der Allegorist geleistet in der Deutung des Zuges,

---

1) A. a. O. S. 288 f. Harnack konstatiert nur die Thatsachen, ohne sie zu erklären.

2) Vis. II, 1, 3 f.

dass sich die *Ἐκκλησία* in der dritten Vision auf die Bank setzt. Dieses Mal darf das natürlich kein Zeichen von Altersschwäche sein, wie das Sichniederlassen auf den Sorgenstuhl in der ersten Vision, und Zahn hilft der lückenhaften Darstellung noch dadurch nach, dass er (S. 287) von der Bank bemerkt, es sei ein schöner, aber nicht mehr ein bequemer Sitz[1]), da die Frau eines solchen nicht mehr bedürfe. So entdeckt denn der Interpolator, dass die Bank vier Füsse habe und in Folge davon ein fester Sitz sei, ja, der durch die vier Elemente gehaltenen Welt gleiche. Ebenso fest wie diese seien nun auch die durch ihre Busse wieder jung gewordenen Menschen gegründet. Mit Fug und Recht hat Harnack dieses Gerede eine „argumentatio mere inepta" genannt, und fast wills mir scheinen, als ob auch Zahn bei seiner bewunderungswürdig liebevollen Behandlung dieser geschmacklosen Partieen für einen Augenblick Überdruss an der sinnlosen Allegorese 13, 3 f. verspürt hätte. Liebenswürdiger kann man in der That diese Absurditäten nicht verhüllen, als er es mit folgender Paraphrase thut: „Und wie innerhalb der Turmvision die Kirche sich auf die solide und prachtvolle Bank setzte, so werden alle, welche in dieser Wendung zum Guten beharren, völlig jung und festgegründet sein". Freilich, das Sitzen der Frau und des Hermas auf einer Bank, um in Bequemlichkeit den Turmbau in Augenschein zu nehmen, als Bild der durch Busse neu gewonnenen Festigkeit der Lebenshaltung, bleibt für mich eine Vorstellung von unwiderstehlicher Lächerlichkeit.

Dass 10, 2—13, 4 Zusatz des Interpolators ist, dürfte nach diesen Erwägungen wohl fest stehen. Darin werden wir auch bestärkt durch das Verhältnis der vierten Vision zu der dritten. Durch die Reflexionen über die drei Erscheinungen der *Ἐκκλησία* werden die drei ersten Visionen zusammengefasst und von der vierten getrennt, wo sich nun in der That eine neue Erscheinung der *Ἐκκλησία* findet, nämlich die einer herrlich geschmückten Braut. Dass diese vortrefflich zu dem spezifisch eschatologischen Inhalt der vierten Vision passt, bedarf keiner

1) Und doch bemerkt er: „In der dritten Vision sieht er zuerst eine elfenbeinerne Bank mit einem linnenen Kopfkissen und einem Leinentuch aus feinem Flachs, das noch über den linnenen Überzug des Sophas gebreitet ist".

weiteren Ausführung. Nun ist aber klar, dass sich jene eschatologischen Ausführungen ganz eng anschliessen an die letzten Reden der alten Frau in Vis. III, 8, 9—9, 10. Sehr mit Recht betont Zahn S. 287, dass die vierte Vision den Abschluss der dritten bilde. Aber seine Polemik gegen die, welche „dies Selbstverständliche“ nicht bedacht haben, ist doch insofern nicht ganz billig, als der Zusatz in Vis. III, 10, 2—13, 4 die Zusammengehörigkeit verdunkelt hat. Scheidet man ihn aus, so erkennt man den denkbar innigsten Zusammenhang zwischen dem, was die Ἐκκλησία den Gläubigen mit Rücksicht auf das baldige Ende des Turmbaues und auf das Gericht zu bedenken gegeben hat, und was dem Hermas zum Troste gesagt wird für die Trübsale der letzten Zeit.

Die vierte Vision.

Die in Sim. V und Vis. III so charakteristisch hervorgetretenen Eigentümlichkeiten des Interpolators finden wir offenbar auch in der vierten Vision. Das Ungeheuer, das dem Hermas 1, 6 begegnet, und das ihm 2, 5 gedeutet wird als *τύπος θλίψεως τῆς μελλούσης τῆς μεγάλης*, findet in 1, 6 seine Beschreibung[1]). Dann berichtet 1, 7—9 von der Angst des Hermas, dem Zuspruch der Ἐκκλησία und dessen Einfluss auf den Geängsteten und endlich von dem Verhalten des Tieres, das sich nicht bewegt, sondern nur die Zunge herausgestreckt habe, bis Hermas vorbeigegangen sei. Es berührt nun sofort auffallend, wenn es jetzt erst (1, 10) heisst: *εἶχεν δὲ τὸ θηρίον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς χρώματα τέσσαρα· μέλαν, εἶτα πυροειδὲς καὶ αἱματῶδες, εἶτα χρυσοῦν, εἶτα λευκόν.* Es ist unbegreiflich, weshalb sich diese Angabe nicht hinter v. 6 findet, wo die Beschreibung vom Aussehen des Tieres gerade mit seiner *κεφαλή* schliesst[2]). Da auch der Fortgang des Berichtes in c. 2 sich nicht an den Zug

1) *θηρίον μέγιστον ὡσεὶ κῆτός τι, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἀκρίδες πυριναὶ ἐξεπορεύοντο. ἦν δὲ τὸ θηρίον τῷ μήκει ὡσεὶ ποδῶν ρ', τὴν δὲ κεφαλὴν εἶχεν ὡς κεράμου.*

2) Vgl. die Reproduktion dieser Szene durch Zahn a. a. O. S. 319: „Sein Kopf, der wie gebrannter Thon aussieht, schillert in den vier Farben“ u. s. w.

1, 10 anschliesst, ja, die Worte 2, 10: *μετὰ δὲ τὸ παρελθεῖν με τὸ θηρίον,* die letzte Wendung von 1, 9: *μέχρις ὅτε παρῆλθον αὐτό,* geradezu wieder aufnimmt, so könnte man auf den Gedanken kommen, 1, 10 sei durch Schreiberversehen überhaupt an eine falsche Stelle geraten und gehöre thatsächlich hinter 1, 6.

Diese Möglichkeit kommt aber sofort ausser Betracht, wenn man sich die Deutung der vier Farben in 3, 1—5 angesehen hat. Freilich, wenn schwarz auf den *κόσμος* gedeutet wird, feuer- und blutfarben auf das Blut- und Feuergericht über den *κόσμος,* so ist daran nichts Auffallendes. An sich ist ja auch goldfarben als Bezeichnung der in der Trübsalsglut geläuterten Frommen und weiss als Symbol des *αἰὼν ὁ ἐρχόμενος,* in dem die Erwählten *ἄσπιλοι καὶ καθαροί* sein werden, ganz passend; aber doch wohl nicht als Farbe auf dem Kopfe des Ungeheuers, das die von den dämonischen Mächten ausgehenden Trübsale der letzten Zeit darstellt. Hier zeigt sich das sinnlose Allegorisieren, das den Interpolator durchweg kennzeichnet. Nun erkennt man auch, wie die affektvollen Worte der *Ἐκκλησία* mit 3, 1 unbarmherzig unterbrochen sind und erst mit 3, 6 ihre Fortsetzung finden: Nachdem 2, 6 ein Wehe ausgerufen war über die, welche den durch Hermas zu verkündigenden Worten der *Ἐκκλησία* nicht gehorsam sein wollen, heisst es 3, 6: *σὺ οὖν μὴ διαλίπῃς λαλῶν εἰς τὰ ὦτα τῶν ἁγίων.* Ein besonders charakteristisches Zeichen des Einschubs findet sich in dem folgenden Satze: *ἔχετε καὶ τὸν τύπον τῆς θλίψεως.* Das *καί* musste der Interpolator hinzufügen, da er vorher von ganz anderen Typen geredet hatte. Dadurch wird aber die unvermittelte Rückkehr zu dem eigentlichen Inhalt der Vision nur um so peinlicher und die Fremdartigkeit der Ausführung in 3, 1—5 um so gewisser.

Die neunte Parabel.

In neuer, mannigfach veränderter und bereicherter Form findet sich das Bild vom Turmbau wieder in der neunten Parabel, die deshalb gleich an die Untersuchung über Vis. III und IV angeschlossen werden mag. Die bisher entdeckten Kennzeichen des Interpolators zeigen sich hier wieder aufs deutlichste

und in ziemlichem Umfange. Fassen wir zuerst die c. 12—16 umfassende Deutung des Turmbaues ins Auge.

Um hier die späteren Zusätze mit Sicherheit nachweisen zu können, wird man am besten von c. 13 ausgehen. Der Turm wird hier kurzweg, wie in der parallelen Stelle Vis. III, 3, 3, auf die *Ἐκκλησία* gedeutet, ein Ausdruck, mit dem gleich darauf der andere *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* abwechselt. Die Jungfrauen, welche die Steine zum Bau durch die im Felsen befindliche Thür auf den Felsen befördern, werden als *ἅγια πνεύματα* bezeichnet; nach 15, 2 sind es die Tugenden von der *πίστις* bis zur *ἀγάπη*. Auch hier liegt eine Parallele zu Vis. III, 8 vor, wo die sieben Jungfrauen gleiche Deutung erfahren. Von den zwölf heiligen Geistern heisst es nun, mit Rücksicht darauf, dass die von den Jungfrauen in den Turm gebrachten Steine alle dieselbe weisse Farbe haben müssen, dass, wer nur ihren Namen, nicht aber ihr weisses Gewand trage, in das Reich Gottes nicht eingehen könne. Diese ziemlich deutliche Erklärung wird auf einmal merkwürdig umgestaltet in den Worten: *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ἐὰν οὖν τὸ ὄνομα φορῇς, τὴν δὲ δύναμιν μὴ φορῇς αὐτοῦ, εἰς μάτην ἔσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορῶν.* Die Jungfrauen, welche zuerst als heilige Geister vorgeführt waren, erhalten den Titel von „Kräften des Sohnes Gottes“; ihr Name wird zum Namen des Sohnes Gottes. Ist diese letztere Deutung die ursprüngliche, so begreift man nicht, wie der Schriftsteller sie nicht gleich ausgesprochen hat, sondern erst auf dem Umwege über eine andere zu ihr gelangt ist. Zahn[1]) bemerkt einmal, Hermas liebe es überhaupt, in der Deutung von Bildern wieder Bilder anzuwenden und so erst auf Umwegen zu dem eigentlichen Verständnis seiner Parabeln hinzuführen. Und in der That finden sich zu der schriftstellerischen Eigentümlichkeit unserer Stelle Parallelen in Sim. VIII, 3, 2b. IX, 1, 1. 17, 1 f. Aber es wird seiner Zeit nachgewiesen werden, dass es sich hier immer um spätere Zusätze handelt. Und so gehört auch unsre Stelle im Grunde in die Klasse der doppelten Deutungen, die wir schon in Sim. V und

1) A. a. O. S. 226 n. 2.

Vis. III durchweg als Kennzeichen einer doppelten Redaktion der betreffenden Partieen erkannt haben [1]).

Wie äusserlich der Satz 13, 2b (*αὗται γὰρ αἱ παρθένοι — φορῶν*) eingefügt ist, zeigt v. 3, der weiter fortfährt, von Namen und Kleid der Jungfrauen zu reden, als ob die Bemerkung über den Sohn Gottes garnicht vorangegangen wäre. Das Gleiche gilt von den anderen Sätzen, die von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und seinem *ὄνομα* handeln. Ganz besonders deutlich wird das bei den Worten in v. 3: *ὃς ἂν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ φορῇ, καὶ τούτων ὀφείλει τὰ ὀνόματα φορεῖν· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὰ ὀνόματα τῶν παρθένων τούτων φορεῖ.* Dieser Satz schliesst sich an Worte an, deren Textgestalt zu Bedenken Anlass giebt. Auf die Frage nämlich, was es um das Gewand der Jungfrauen im Gegensatz zu ihrem Namen sei, antwortet der Hirt: *αὐτὰ τὰ ὀνόματα ἱματισμός ἐστιν αὐτῶν.* Das ist sinnlos, da der Hirt gerade zuvor ausgesprochen hatte, dass die weggeworfenen Steine die seien, welche wohl den Namen der Jungfrauen getragen, nicht aber ihr Gewand angezogen hätten [2]). Verfolgt man nun den Gedankengang von v. 4 weiter, so wird die Gruppe derer, welche das Gewand der Jungfrauen angezogen, charakterisiert als solche, welche die Kraft dieser Jungfrauen angezogen haben [3]), und gleich darauf (v. 7) als *λαβόντες οὖν τὰ πνεύματα ταῦτα ἐνεδυναμώθησαν.* Dann ist es ja aber offenbar, dass in den Worten v. 3: *αὐτὰ τὰ ὀνόματα ἱματισμός ἐστιν αὐτῶν*, statt *ὀνόματα* ganz einfach *πνεύματα* gelesen werden muss. Das wird man wohl nicht gerade als eine besonders kühne Konjektur bezeichnen. Nun zeigt sich aber, dass die folgenden Worte, welche von dem Namen des Sohnes Gottes handeln, den verderbten Text

---

1) Übrigens findet sich die Deutung der sieben Jungfrauen Vis. III, 8 ohne jede Vermischung mit Zügen, welche auf den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* abzielen: ein wichtiger Fingerzeig für das Erkennen des Originals in Sim. IX, 13.

2) Dagegen kann 15, 2 (*ταῦτα τὰ ὀνόματα* [sc. *τῶν παρθένων*] *ὁ φορῶν δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*) nicht geltend gemacht werden, da es sich in c. 15 garnicht um den Gegensatz von Namen und Kraft handelt.

3) § 4: *τούτων τῶν παρθένων τὴν δύναμιν ἐνδεδυμένοι εἰσίν.*

und in ziemlichem Umfange. Fassen wir zuerst die c. 12—16 umfassende Deutung des Turmbaues ins Auge.

Um hier die späteren Zusätze mit Sicherheit nachweisen zu können, wird man am besten von c. 13 ausgehen. Der Turm wird hier kurzweg, wie in der parallelen Stelle Vis. III, 3, 3, auf die *Ἐκκλησία* gedeutet, ein Ausdruck, mit dem gleich darauf der andere *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* abwechselt. Die Jungfrauen, welche die Steine zum Bau durch die im Felsen befindliche Thür auf den Felsen befördern, werden als *ἅγια πνεύματα* bezeichnet; nach 15, 2 sind es die Tugenden von der *πίστις* bis zur *ἀγάπη*. Auch hier liegt eine Parallele zu Vis. III, 8 vor, wo die sieben Jungfrauen gleiche Deutung erfahren. Von den zwölf heiligen Geistern heisst es nun, mit Rücksicht darauf, dass die von den Jungfrauen in den Turm gebrachten Steine alle dieselbe weisse Farbe haben müssen, dass, wer nur ihren Namen, nicht aber ihr weisses Gewand trage, in das Reich Gottes nicht eingehen könne. Diese ziemlich deutliche Erklärung wird auf einmal merkwürdig umgestaltet in den Worten: *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ἐὰν οὖν τὸ ὄνομα φορῇς, τὴν δὲ δύναμιν μὴ φορῇς αὐτοῦ, εἰς μάτην ἔσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορῶν.* Die Jungfrauen, welche zuerst als heilige Geister vorgeführt waren, erhalten den Titel von „Kräften des Sohnes Gottes“; ihr Name wird zum Namen des Sohnes Gottes. Ist diese letztere Deutung die ursprüngliche, so begreift man nicht, wie der Schriftsteller sie nicht gleich ausgesprochen hat, sondern erst auf dem Umwege über eine andere zu ihr gelangt ist. Zahn[1]) bemerkt einmal, Hermas liebe es überhaupt, in der Deutung von Bildern wieder Bilder anzuwenden und so erst auf Umwegen zu dem eigentlichen Verständnis seiner Parabeln hinzuführen. Und in der That finden sich zu der schriftstellerischen Eigentümlichkeit unserer Stelle Parallelen in Sim. VIII, 3, 2b. IX, 1, 1. 17, 1 f. Aber es wird seiner Zeit nachgewiesen werden, dass es sich hier immer um spätere Zusätze handelt. Und so gehört auch unsre Stelle im Grunde in die Klasse der doppelten Deutungen, die wir schon in Sim. V und

1) A. a. O. S. 226 n. 2.

Vis. III durchweg als Kennzeichen einer doppelten Redaktion der betreffenden Partieen erkannt haben [1]).

Wie äusserlich der Satz 13, 2b (*αὗται γὰρ αἱ παρθένοι — φορῶν*) eingefügt ist, zeigt v. 3, der weiter fortfährt, von Namen und Kleid der Jungfrauen zu reden, als ob die Bemerkung über den Sohn Gottes garnicht vorangegangen wäre. Das Gleiche gilt von den anderen Sätzen, die von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und seinem *ὄνομα* handeln. Ganz besonders deutlich wird das bei den Worten in v. 3: *ὃς ἂν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ φορῇ, καὶ τούτων ὀφείλει τὰ ὀνόματα φορεῖν· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὰ ὀνόματα τῶν παρθένων τούτων φορεῖ.* Dieser Satz schliesst sich an Worte an, deren Textgestalt zu Bedenken Anlass giebt. Auf die Frage nämlich, was es um das Gewand der Jungfrauen im Gegensatz zu ihrem Namen sei, antwortet der Hirt: *αὐτὰ τὰ ὀνόματα ἱματισμός ἐστιν αὐτῶν.* Das ist sinnlos, da der Hirt gerade zuvor ausgesprochen hatte, dass die weggeworfenen Steine die seien, welche wohl den Namen der Jungfrauen getragen, nicht aber ihr Gewand angezogen hätten [2]). Verfolgt man nun den Gedankengang von v. 4 weiter, so wird die Gruppe derer, welche das Gewand der Jungfrauen angezogen, charakterisiert als solche, welche die Kraft dieser Jungfrauen angezogen haben [3]), und gleich darauf (v. 7) als *λαβόντες οὖν τὰ πνεύματα ταῦτα ἐνεδυναμώθησαν.* Dann ist es ja aber offenbar, dass in den Worten v. 3: *αὐτὰ τὰ ὀνόματα ἱματισμός ἐστιν αὐτῶν*, statt *ὀνόματα* ganz einfach *πνεύματα* gelesen werden muss. Das wird man wohl nicht gerade als eine besonders kühne Konjektur bezeichnen. Nun zeigt sich aber, dass die folgenden Worte, welche von dem Namen des Sohnes Gottes handeln, den verderbten Text

1) Übrigens findet sich die Deutung der sieben Jungfrauen Vis. III, 8 ohne jede Vermischung mit Zügen, welche auf den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* abzielen: ein wichtiger Fingerzeig für das Erkennen des Originals in Sim. IX, 13.

2) Dagegen kann 15, 2 (*ταῦτα τὰ ὀνόματα* [sc. *τῶν παρθένων*] *ὁ φορῶν δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*) nicht geltend gemacht werden, da es sich in c. 15 garnicht um den Gegensatz von Namen und Kraft handelt.

3) § 4: *τούτων τῶν παρθένων τὴν δύναμιν ἐνδεδυμένοι εἰσίν.*

ὀνόματα voraussetzen, denn sie besagen, dass der, welcher den Namen des Sohnes Gottes trage, auch die Namen der Jungfrauen tragen müsse, da er selbst diese trage. Hieraus ergiebt sich, dass jener als späterer Zusatz erkannte Satz auf einen sehr alten Schreibfehler zurückgeht. Sicherer kann wohl eine Interpolation nicht nachgewiesen werden. Dass nach Entfernung derselben der Zusammenhang ein tadelloser ist, liegt auf der Hand.

Von hier aus gesehen können natürlich auch die Worte v. 5 *πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* nur als Zusatz beurteilt werden. Mit ihnen hängt wohl *μετὰ τῆς πέτρας* zusammen, sowie die Worte *καὶ ἐνδιδυσκόμενοι* bis *ἱματισμῶν αὐτῶν*. Beides ist durch den Gedankengang nicht motiviert und durch den Zusammenhang mit den interpolierten Stellen 12, 1 ff. 17, 5. 18, 3. 4 verdächtig. Auch die Schlussworte in v. 5 machen mir Bedenken. In diesem Zusammenhange, in dem alles auf den Gegensatz von Namen und Kraft zugespitzt ist, muss es schon auffallend berühren, dass denen, welche die Namen der Jungfrauen tragen, die Wohnung im Turme zugewiesen wird. Aber dieses letztgenannte Bild: *τῶν τοιούτων ... ἐστὶν ἡ κατοικία εἰς τὸν πύργον*, scheint mir auch aus dem Zusammenhang der bildlichen Darstellung in c. 13 herauszufallen[1]). Somit verraten sich diese Worte als von derselben Feder stammend, der wir den Zusatz in v. 3 verdanken. Dieselbe macht sich auch in v. 7 noch einmal deutlich bemerkbar, in den Worten: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἔλαβον, ἔλαβον δὲ καὶ τὴν δύναμιν τῶν παρθένων τούτων*. Die erste Hälfte dieses Satzes ist ohne die oben als Zusätze ausgeschiedenen Gedanken garnicht denkbar, die zweite aber fällt mit der ersten. Beseitigt man das durch den Zusatz veranlasste *οὖν* in dem folgenden Satze sowie die durch Vergleich mit v. 5 verdächtigen Worte von *ἦσαν* bis *ἐφρό-*

1) Diese Wendung findet sich in ganz anderen Zusammenhängen, nämlich Vis. III, 8, 8 und besonders in der achten Parabel 2, 1. 2. 3. 4, 6. 7, 3. 5. 8, 2. 3. 5. 9, 2. 4. 10, 1. 4. Dort ist eben nicht vom Aufbauen der Steine die Rede, sondern von der Folgsamkeit gegen die Tugenden und von dem Gehorsam gegen das Gesetz; somit kann dort ohne Verletzung des Bildes von dem Wohnen in dem Turme gesprochen werden.

νουν, so ist nicht bloss eine tadellose Periode hergestellt, sondern auch der Zusammenhang mit v. 6 viel deutlicher und straffer geworden. Dass die ganze Gruppe der aus c. 13 ausgeschiedenen Sätze ein fremdartiges, später hinzugekommenes Element repräsentiert, erhellt zum Überfluss noch aus 15, 2. Hermas hatte sich nach den Namen der Jungfrauen und der schwarzgekleideten Weiber erkundigt. Nachdem nun die Namen der ersteren genannt sind, heisst es: *ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Nicht der geringste Anlass ist in diesem Zusammenhange zu den nachschleppenden Worten *καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* gegeben; sie begreifen sich nur als ein nachträglicher Zusatz von Seiten eines Christen, dem es nicht genügte, dass man mit den Namen der zwölf Tugenden geschmückt den Eingang in das Reich Gottes finden werde.

Nach diesen Erörterungen wird man leicht das richtige Urteil über c. 12 gewinnen. In Vergleich mit c. 13 erhält man sofort den Eindruck, dass die in ihm enthaltenen Deutungen von dem Felsen und der Thür, über welchen der Turm aufgebaut wird, an falscher Stelle stehen. Erst 13, 1 wird gesagt, dass der Turm die *Ἐκκλησία*, bezw. die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sei, und schon in c. 12 wird beständig vom Eingang in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* durch die *πύλη* geredet, als ob der Leser über den Sinn des *πύργος* längst aufgeklärt wäre. Beachtet man nun, dass in dem Bilde von dem Turmbau c. 2 zuerst von dem grossen weissen Felsen die Rede ist, auf dem nachher der Bau aufgeführt wird, und sodann von dem in diesen eingehauenen Thore, durch welches die Steine auf die Plattform des Felsens gebracht werden, so legt sich die Vermutung nahe, dass der Interpolator unsrer Schrift durch diese Reihenfolge der einzelnen Züge der Parabel veranlasst worden sei, bei der Deutung ein Kapitel einzuschieben, in welchem er *πρῶτον πάντων* (12, 1) sich über den Sinn von *πέτρα* und *πύλη* auslässt, ein Verfahren, das auch sonst wohl von Bearbeitern von Parabeln eingeschlagen ist[1]).

Was nun den Inhalt der Deutung in c. 12 anlangt, so ent-

1) Vgl. Joh. 10, 7 mit v. 1.

spricht sie ganz denjenigen Gedanken aus c. 13, die sich als Interpolationen ergaben, während die Vorstellungen des Originaltextes ohne Beziehung dazu stehen; vgl. 12, 4: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ;* v. 5: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἠγαπημένου ὑπ' αὐτοῦ;* v. 8: *ὃς ἂν τὸ ὄνομα αὐτοῦ μὴ λάβῃ, οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Seine Verbindung mit dem Bilde vom Turmbau findet dieser Gedanke in v. 6 aber so: *ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν· αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον. ἄλλως οὖν οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὸν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Muss nun gegen diese Deutung des Bildes schon die Originalgestalt von c. 13 sehr bedenklich machen, so steigert sich dieses Misstrauen, wenn wir der weiteren Deutung nachgehen. Danach ist nämlich nicht bloss die *πύλη*, sondern auch die *πέτρα* der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* [1]). Zugleich aber ist auch der den Bau prüfende *ἔνδοξος ἀνήρ* der Sohn Gottes. Man sieht, es findet sich hier dieselbe wilde allegorische Auslegung, die uns in dem interpolierten Stücke Sim. V, 5f. entgegentrat. Hier wie dort ist die Folge eine vollkommene Verwirrung. Und wenn man nun noch aus der Interpolation 13, 2 hinzu nimmt, dass die zwölf Jungfrauen die *δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* seien, so begreift man nicht, wie ein Verfasser, um solche Gedanken auszudrücken, die Parabel ersonnen haben sollte.

Dass das ganze zwölfte Kapitel späterer Zusatz ist, lässt sich noch weiter verfolgen. In dem Bilde 2, 2 war bemerkt, der Fels sei alt gewesen, während das Thor wie neu geglänzt habe. Das veranlasst 12, 1 die Frage, wie sich das mit der Deutung von Fels und Thor auf den Sohn Gottes reime. Die Antwort ist, dass dieser einerseits vor der ganzen Welt existiert habe und Gottes Ratgeber bei der Weltschöpfung gewesen sei; andererseits dass er *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας* erschienen sei, damit die, welche gerettet werden wollten, durch ihn den Eingang in das Reich Gottes fänden. Wie ein christlicher Schriftsteller dazu kam, als den Felsen, auf

---

1) 12, 1.

dem die Kirche ruht, Christum anzusehen, bedarf bei Vergleich von Eph. 2, 20 keiner weiteren Erklärung. Aber es ist nicht bloss zu beachten, dass nach Vis. III, 3, 5 der Turm der *Ἐκκλησία* durch das Wort des allmächtigen und herrlichen Namens gegründet ist und von der unsichtbaren Kraft Gottes gehalten wird, ohne dass dabei irgendwie der Vermittelung durch den präexistenten Christus gedacht wird, sondern auch, dass in Sim. V, 5, 2 nicht sowohl der Sohn als vielmehr der heilige Geist der himmlische Ratgeber Gottes genannt wird. Grösser aber noch wird die Verwirrung, wenn die Neuheit der Thür auf die Erscheinung Christi am Ende der Zeiten gedeutet wird. Denn die *Ἐκκλησία*, von deren Gründung Vis. I, 3, 4 in engem Zusammenhange mit der Schöpfung der Welt redet, antwortet Vis. II, 4, 1 auf die Frage, weshalb sie als alte Frau erscheine: *ὅτι πάντων πρώτη ἐκτίσθη*. Wie reimt sich das damit, dass die Thür, durch welche allein die Steine zum Bau des *πύργος* hinaufgebracht werden könnnen, erst am Ende der Tage eröffnet sei? In Sim. IX, 16 tritt allerdings die einzigartige Vorstellung auf, dass auch die alttestamentlichen Frommen erst durch die Taufe, welche ihnen die Apostel in der Unterwelt erteilt hätten, in die *Ἐκκλησία* aufgenommen worden wären. Aber nicht bloss verneint diese Anschauung die Vis. II, 4, 1 ausgesprochene Ansicht von dem Alter der *Ἐκκλησία*, sondern tritt auch zu dem, was Sim. IX, 15, 4 (vgl. 4, 3. 5, 4) von den die verschiedenen Geschlechter der alttestamentlichen Frommen repräsentierenden ersten Steinschichten sagt, in unauflösbaren Widerspruch, der sich wiederum nur bei Annahme von Interpolationen erklären und beseitigen lässt.

Ganz schlimm wird es mit der Missdeutung der Parabel, wenn 12, 6 die Schaar der Bauleute (vgl. 3, 1) auf die Engel gedeutet wird, welche Gott wie eine Mauer umgeben, durch welche nur derjenige hindurchdringen könne, welcher durch die Thür Christus gehe[1]). Den Gipfel der Absurdität erreicht dieses wilde Allegorisieren aber, wenn 12, 8 von den Engeln selbst,

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 222: „Hermas similitudinem prorsus aliter vertit. Deus ipse hic cum arce comparatur, angeli cum muro, filius dei cum porta in muro“. Zahn S. 153 bemerkt wenigstens: „Wie

die dem den Bau prüfenden Sohne Gottes zur Seite stehen, gesagt wird, dass keiner von ihnen ohne die Thür Christus zu Gott kommen könne.

Diese Bemerkungen werden wohl zu dem Nachweise genügen, dass c. 12 ein späterer Zusatz ist, der sich in allen seinen Teilen rücksichtslos von dem Sinne der Urschrift entfernt. Fragt man danach, was nach der Meinung des Originals unter dem alten Felsen zu verstehen sei, so kann man bei Vergleich von Vis. III, 3, 5 kaum anders urteilen als der ewige Wille und die allmächtige Kraft Gottes; das Thor aber, welches zum Leben führt, ist das geoffenbarte Gesetz. Durch dieses Thor eingehen und den Tugenden übergeben werden, fällt nach c. 13 zusammen. — Ein Bedenken kommt später noch bei Hebr. 10, 20 zur Sprache.

Als offenbare Interpolation erkennt man ohne Schwierigkeit wieder 14, 4—6. Dieser Abschnitt zertrennt in greller Weise die eng zusammengehörenden Partieen 14, 1—3 und 15, 1—3. In der ersten wird ausgeführt, dass diejenigen, welche von den Werken der schwarzen Weiber Busse thun und die gerechten Werke der zwölf Jungfrauen schaffen, wieder von Gott in Gnaden angenommen werden. Daran schliesst sich der Abschnitt 15, 1—3, wo über die Namen der zwölf Jungfrauen und der schwarzen Weiber Bericht erstattet wird. Mitten zwischen diese beiden Stücke tritt ein Abschnitt, der sich mit der Beantwortung der Frage beschäftigt, weshalb der Turm auf den Felsen und nicht auf die flache Erde gebaut sei. Die Mittel, mit welchen die Deutung vorgenommen wird, sind die aus c. 12 bekannten. Die ganze Welt ruht auf dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ;* wie viel mehr dann die, welche von ihm berufen sind, seinen Namen tragen und in seinen Geboten wandeln. Noch besonders interessant ist eine Vergleichung von 14, 5: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει,* mit Vis. III, 3, 5: *τεθεμελίωται ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀορά-*

---

so oft in unserm bilderreichen Buch schiebt sich auch hier in die Deutung eines Gleichnisses ein anderes daran anlehnendes, aber damit nicht zu vereinigendes Gleichnis ein".

του δυνάμεως τοῦ δεσπότου. Hier tritt bei aller Ähnlichkeit der Unterschied zwischen Original und Interpolation charakteristisch hervor.

Mit 15, 4 beginnt die Deutung der Steine, die zum Turmbau verwendet werden. Es handelt sich hier nach der Darstellung in 3, 3—4, 3. 5, 4 zuerst um eine Gruppe von zehn Steinen; sie soll das erste Geschlecht der Gerechten darstellen. Die zweite Gruppe von 25 Steinen bedeutet das zweite Geschlecht der Gerechten. Die dritte von 35 stellt dar προφῆται θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ. Die letzte Gruppe von 40 endlich ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Unter der πρώτη γενεά kann man wohl nur die vorsüntflutlichen Gerechten verstehen; dazu passt die Zahl 10 vortrefflich, da von Adam bis Noah regelmässig eine Ahnenreihe von 10 Personen gezählt wird[1]). Weniger sicher ist die δευτέρα γενεὰ ἀνδρῶν δικαίων. Immerhin ist es das Wahrscheinlichste, von Noah bis David zu zählen, was nach Luc. 3, 31—36 gerade 25 Personen giebt. Will man Noah nicht zweimal rechnen, so kann man vielleicht von Sem bis Salomo gehen. Was die dritte Gruppe betrifft, so ist schon der Titel derselben, προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ, so allgemein gehalten, dass es aussichtslos ist, die hierunter fallenden Personen namhaft zu machen. Sehr wahrscheinlich hat der Verfasser garnicht an bestimmte Namen gedacht. Harnacks Hinweis auf die 42 Glieder von David bis Christus in Luc. 3, 23—31 ist, von der nicht zutreffenden Zahl ganz abgesehen, schon deshalb unmöglich, weil in dieser Reihe nicht einmal die Hauptpropheten aufgeführt sind. Hat nun der Verfasser keine bestimmten Personen im Auge gehabt, so muss er seine Zahl 35 durch Berechnung gefunden haben. Wie, das ergiebt sich sofort, wenn man sich überlegt, dass 10 + 25 + 35 die bedeutungsvolle Zahl 70 giebt. Somit bilden die drei ersten Gruppen einen Abschnitt für sich. Zugleich aber wird die Vermutung wach, die vierte Gruppe von vierzig Personen sei erst nachträglich hinzugesetzt. Denn war es dem Verfasser um eine runde Zahl zu thun, wie sich ja aus der Addition der

1) Henoch ist immer der ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ; vgl. Judas 14. Hen. 60, 8. 93, 3. Jubil. c. 7.



drei ersten Zahlen ergiebt, so stand ihm ganz frei, entweder 23 + 12 statt 35 zu setzen, oder, um die Summe 120 zu gewinnen, die zwei letzten Posten entsprechend zu erhöhen. Statt dessen hat er an die letzte Stelle die Zahl 40 gestellt, die weder mit den anderen zusammen, noch für sich allein einen symbolischen Wert hat. Beachtet man nun, dass in Vis. III, 5, 1 durch den Interpolator auf sehr gewaltsame Weise noch eine Gruppe von Steinen hergestellt ist, welche die *ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι* bedeuten soll, so liegt die Vermutung nahe, dass auch hier und 4, 3. 5, 4 die *μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* später hinzugesetzt seien. Diese Vermutung wird durch die weitere Untersuchung bestätigt werden.

Die auf den Zusatz in 15, 4: *οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, folgenden Ausführungen ergeben sich auf den ersten Blick als eine dem Originalsinne des Bildes vom Turmbau widersprechende Interpolation. Hermas fragt, warum a u c h die zuerst genannten Gruppen von Steinen zu dem Bau des Turmes verwandt seien [1]). Eine solche Frage ist im Original garnicht denkbar, da ja die ersten Geschlechter der Gerechten gerade die Basis des Turmes bilden [2]). Anders liegt die Sache, wenn es sich um den Bau der *Ἐκκλησία* handelt, in die man durch die Taufe Eingang findet. Da kann es Wunder nehmen, dass ihr auch die alttestalichen Frommen eingereiht werden. Die Erklärung hierfür wird zunächst durch die Bemerkung gegeben, dass diese Personen in engster Gemeinschaft mit den heiligen Geistern gestanden, welche durch die zwölf Jungfrauen dargestellt werden. Ohne diese Gemeinschaft wäre an eine Verwendung für den Turmbau nicht zu denken gewesen. Aber das genügt freilich noch nicht; und so bietet denn auch c. 16 eine ergänzende Betrachtung. — Auffallend ist mir noch der Ausdruck in 15, 5 *καὶ τούτους τοὺς λίθους*. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sich *τούτους τοὺς λίθους* auf die alttestamentlichen Frommen, im

1) *διατί οὖν αἱ παρθένοι καὶ τούτους τοὺς λίθους ἐπέδωκαν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου;*

2) Vgl. 4, 2.

Gegensatz zu den Christen, bezieht, welche *μέχρι τῆς κοιμήσεως αὐτῶν* in der Gemeinschaft der heiligen Geister geblieben sind. Es sind dieselben, welche mit dem gleichen *καί* 16, 2 als *οἱ κεκοιμημένοι* eingeführt werden. Der Ausdruck in 15, 5 ist missverständlich, sofern ja in dem jetzigen Texte in derselben Reihe mit den alttestamentlichen Frommen die *ἀπόστολοι* und *διάκονοι* genannt werden, auf die sich das *καὶ τούτους τοὺς λίθους* unmöglich beziehen kann. Eine Erklärung dieses missverständlichen Ausdrucks scheint mir darin zu liegen, dass es der Interpolator mit seinen Zusätzen eben auf eine Ergänzung des ihm vorliegenden Originaltextes absah. Dieser handelte aber in 15, 4 nur von den alttestamentlichen Frommen. Und so fügte der Interpolator in 15, 5 f. eine auf diese bezügliche Bemerkung hinzu, ohne zu beachten, dass er den Satz: *οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, bereits zwischeneingeschoben hatte.

Auf die Frage, weshalb die genannten Steine aus dem *βυθός* emporgestiegen seien, wird geantwortet, sie müssten, um zu leben, des Wassers der Taufe teilhaftig geworden sein. Diese Taufe haben sie nun nicht empfangen bei ihren Lebzeiten, sondern nach ihrem Tode in der Unterwelt. Dort ist ihnen die Taufe von den Aposteln gepredigt und gespendet worden. Wenn diese Erklärung richtig wäre, so dürfte ja überhaupt die eine Hälfte der zum Bau verwandten Steine nicht von der Erde kommen. Man sieht gleich, hier ist dieselbe Hand thätig, welche auch schon in Vis. III, 3, 5 den *βυθός* auf das Wasser der Taufe bezogen und dadurch grosse Verwirrung angerichtet hat. Die Ansicht von einer Taufthätigkeit der Apostel in der Unterwelt ist eine völlig einzigartige; sie beruht aber augenscheinlich auf nichts anderem als auf einer falschen Deutung unsers Gleichnisses, die sich hinterher durch Stellen wie 1 Petr. 4, 6 einen scheinbaren Schriftbeweis zu geben versuchen mochte. Für die Inkonsequenz des Interpolators ist es charakteristisch, dass er, obwohl nach ihm der *βυθός* die Taufe bedeutet, doch auch bei den vom festen Lande genommenen Steinen die Taufe als etwas ganz selbstverständliches voraussetzt. Von den *ἔθνη*, deren Bild er in den zwölf Bergen sieht, sagt er 17, 4: *λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν.*

Zu welchen Wunderlichkeiten die falsche Deutung und Bearbeitung der Parabel dem Interpolator Anlass giebt, zeigt sich besonders in 16, 5 ff. Hermas fragt, weshalb denn die Apostel zugleich mit den alttestamentlichen Frommen aus dem Taufwasser emporstiegen, da sie ja bereits vor diesen die Taufe empfangen hätten. Die Antwort lautet, sie stiegen aus dem Wasser als die Täufer und nicht als die Getauften. Während die alttestamentlichen Frommen als Tote hinein- und als Lebendige wieder herausgestiegen seien, hätten die Apostel, die schon lebendig waren, durch dieses zweite Taufbad keine Veränderung erlitten. Zu solchen wunderlich gequälten Deutungen kommt der Interpolator, nachdem er in das Bild vom Turmbau eine vierte Gruppe von Steinen, welche die Apostel darstellen soll, eingefügt hat. Wäre das Bild von dem Interpolator entworfen, dann wäre selbstverständlich an erster Stelle die Gruppe der Apostel genannt, die Erstlinge der christlichen Taufe, die alttestamentlichen Frommen aber, wenn überhaupt, wohl erst nach den von den Aposteln bei ihren Lebzeiten Getauften. Chronologisch betrachtet sind ja nach Ansicht des Interpolators die alttestamentlichen Frommen, die auch nur durch die Taufe in die Ἐκκλησία kommen konnten, nichts weniger als die ersten fundamentalen Steinschichten im Turmbau. Da nun aber der Interpolator schon ein festes Bild vorfand, in dem zuerst mit μετὰ δὲ τούτους, bezw. εἶτα, drei Gruppen von Steinen aufgeführt waren, so schloss er daran ohne weiteres und in gleicher Weise als eine vierte Gruppe die ihm unentbehrlichen Apostel an. Dadurch erreichte er dann die Vorstellung, der er in 16, 5—7 eine so gequälte Deutung geben muss. Unter der falschen Voraussetzung, dass βυθός die Taufe bedeutet, erhalten seine Apostel eine zweimalige Taufe, während die anderen Christen, bei konsequenter Auslegung der Parabel, überhaupt ohne das vom βυθός vorgestellte Taufbad in den Turm gelangen würden.

Aus alledem ergiebt sich mit Sicherheit, dass das ganze c. 16 späteren Ursprungs ist. Damit ist aber auch schon gegeben, dass die Erwähnung der vierten Gruppe in 4, 3. 5, 4 ebenfalls Interpolation ist. Was die genauere Abgrenzung der späteren Bestandteile in c. 4 und 5 betrifft, so ist klar, dass in 4, 3 nicht bloss die Worte μετὰ δὲ τούτους ἕτεροι ἀνέβησαν

λίθοι μ', sondern auch die folgenden bis zum Schlusse des Paragraphen unecht sind. Der Satz: *καὶ οὗτοι πάντες ἐβλήθησαν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου*, würde hinter den Ausführungen über die drei ersten Gruppen sinnlos sein, da von einer jeden derselben bereits gesagt war, dass ihre Steine dem Turme eingefügt seien. Der letzte Satz aber: *ἐγένοντο οὖν στοῖχοι τέσσαρες ἐν τοῖς θεμελίοις τοῦ πύργου*, setzt ja die vierte Gruppe schon voraus und kann eben deshalb nicht ursprünglich sein[1]). In c. 5 scheinen mir nicht bloss die Worte *εἶτα μ'* Zusatz zu sein, sondern das ganze Stück v. 3—5. Dass dasselbe den Gedankenfortschritt in ganz zweckloser Weise aufhält, ergiebt sich einerseits aus dem Vergleich von 5, 2 mit 5, 6, andererseits aus der Thatsache, dass die Bitte des Hermas um Erklärung der Einzelheiten des Bildes garnicht erfüllt wird. Bei der Aufführung der einzelnen Züge ist zu beachten, dass *πέτρα* und *πύλη* als erklärungsbedürftig besonders hervorgehoben werden. Solche Erklärung aber giebt, wie wir gesehen haben, wohl der Interpolator in c. 12, nicht aber die Originalschrift. Was den Interpolator gerade zu der ziemlich zwecklosen Ausführung in 5, 3—5 veranlasst, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Die Ruhepause von *ὀλίγαις ἡμέραις* während des Baues des Turmes konnte als besonders gute Gelegenheit zu einer Deutung des bisher Geschauten betrachtet werden. Der Interpolator motiviert nun, weshalb es dazu nicht gekommen sei. Indes hängt nichts an der Entscheidung über die Grenze der Zusätze in c. 5.

Mit c. 17 beginnt die Deutung der zwölf Berge, von denen die weiteren Steine zum Turmbau genommen sind. Es erfolgt zunächst die Erklärung, die zwölf Berge seien *δώδεκα φυλαὶ αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον*. Dass man bei den zwölf Stämmen sogleich an Israel denkt und hier also die Juden erwähnt findet, von denen es bei Josephus, Bell. Jud. VII, 3, 3 heisst: *τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις*[2]), bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Daran ändert auch nichts der vor *δώδεκα φυλαί*

1) Vgl. die Interpolation Vis. III, 13, 3.

2) Weitere Zeugnisse über die weite Verbreitung der Juden bietet Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II; 1886. S. 495.

fehlende Artikel, der entweder aus Versehen ausfiel, was nicht schwieriger ist als das Ausfallen des *δώδεκα* selbst[1]), oder aber absichtlich entfernt wurde auf Grund der Deutung, welche das *φυλαί* in v. 2 erhält. In Bezug auf die zwölf Stämme heisst es nun: *ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.* Nach den bisherigen Untersuchungen müssen schon diese Worte Bedenken erregen, da es immer der Interpolator war, der den Eingang in den Turm abhängig machte von dem Glauben an den Sohn Gottes und die Taufe auf seinen Namen. Ausserdem ist zu beachten, dass dieser Satz nichts zu thun hat mit der zu Beginn des Kapitels in Bezug auf die zwölf Berge aufgeworfenen Frage: *διατί ἄλλαι καὶ ἄλλαι εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ ποικίλαι,* ja, dass er offenbar der Anlass ist, dass diese Frage in v. 2 noch einmal wiederholt wird: *διατί δὲ ποικίλα, καὶ ἄλλη καὶ ἄλλη ἰδέα ἐστὶ τὰ ὄρη.* Dann wird mit demselben *ἄκουε, φησί* wie in v. 1 eine neue Erklärung eingeleitet: *αἱ δώδεκα φυλαὶ αὗται αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον δώδεκα ἔθνη εἰσί.* Ganz mit Recht zieht Zahn[2]) für die Gleichung *ὄρη = φυλαί = ἔθνη* Sim. VIII, 3, 2 heran, wo der Baum das Gesetz und das Gesetz den Sohn Gottes bedeuten soll. Es wird sich aber herausstellen, dass hier ebenso die Hand des Interpolators im Spiele ist wie in c. 13, wo die *παρθένοι* Bild für *ἅγια πνεύματα* und diese für *δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* sind. Die von hier aus gegen 17, 2 sich erhebenden Bedenken steigern sich bei der weiteren Ausführung. Die Verschiedenheiten der Weltvölker werden als solche bezüglich *φρόνησις* und *νοῦς* geschildert. Es handelt sich um „die natürliche Verschiedenheit der Denkweise und Gesinnung, welche der Einigung zu Einem Leib und Einem Geist, zu Einem Glauben und Einer Liebe noch viel mehr zu widerstreben scheint als die nationalen Unterschiede“[3]). Diese Unterschiede heben sich auf, sobald die Völker *ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* berufen werden und die Taufe (*τὴν σφραγῖδα*) empfangen. Wie verhält es sich nun aber thatsächlich mit den Verschiedenheiten der

1) Vgl. die textkritischen Notizen bei Gebhardt-Harnack.
2) A. a. O. S. 226 n. 2.
3) Vgl. Zahn, a. a. O. S. 228.

zwölf Völker, in Bezug auf die der Hirt 17, 2 verspricht: δηλώσω δέ σοι καὶ ἑνὸς ἑκάστου τὴν πρᾶξιν? In c. 19—29 ist eingehend davon die Rede. Aber die hier beschriebene Verschiedenheit ist nicht eine solche, wie sie zwischen verschieden veranlagten Völkern besteht, sondern wie man sie bei Menschen von verschiedener sittlicher Haltung findet, ganz dem entsprechend, was von den zwölf Gruppen in Sim. VIII ausgesagt wird. Das entspricht ganz offenbar dem Bilde des Turmbaus in Sim. IX wie in Vis. III, wo jedes Abweichen der für den Bau in Aussicht genommenen Steine von der quadratischen Form und weissen Farbe nicht als etwas betrachtet wird, was sich bei der Verwendung zum Bau von selbst verliert, sondern was beseitigt werden muss, falls nicht die Steine überhaupt als untauglich verworfen werden sollen. Es zeigt sich also in 17, 2 ff. wieder ein krasses Missverständnis des Turmbildes, das bedingt ist durch die Deutung der 12 Berge auf die Weltvölker. Es ist auch schon insofern bedenklich, als die Zahl der Weltvölker ebenso konstant 70 heisst, als die der Stämme Israels 12. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir bei der 17, 1 gegebenen Deutung der Berge auf das Volk der zwölf Stämme bleiben. Dass zwischen diesen solche Verschiedenheiten bestehen sollten, wie sie 17, 2 ff. bei den Weltvölkern angenommen werden, ist schon von vornherein ausgeschlossen. Und so begreift es sich sehr wohl, wie bei der symbolischen Darstellung Israels die Zwölfzahl seiner Stämme Anlass zu dem Bilde von den zwölf Bergen geben konnte, ohne dass nun der einzelne Berg Bild eines besonderen Stammes wurde, dem besondere Sünden, bezw. besondere Tugenden, eigentümlich wären. Wenn der Verfasser der Auslegungen auch der der Originalschrift gewesen wäre, so würde man garnicht begreifen, weshalb bei der Deutung der Berge nicht sogleich die δώδεκα ἔθνη genannt wären, sondern zuerst δώδεκα φυλαί, die dann wieder als Völker gedeutet werden. Was Zahn[1]) nach Harnacks Meinung „vere et eleganter" zur Erklärung dieses Thatbestandes bemerkt hat, dass nämlich die christliche Gemeinde hier als das eigentliche Israel in Betracht kommen solle, scheint mir in

1) A. a. O. S. 230—232.

keiner Beziehung ausreichend. Wenn zur Andeutung dieses Gedankens in 17, 1 Anlass gewesen wäre, was ich indes nicht zu entdecken vermag, so hätte das doch wahrlich deutlicher und breiter ausgedrückt werden müssen als durch die von Zahn aufgenommene Lesart, „diese zwölf Berge sind Stämme".

Das Resultat unsrer Untersuchung ist mithin, dass c. 17 von den Worten *ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας* v. 1 an von der Hand des Bearbeiters stammt. Dann gilt aber ein gleiches auch von c. 18, das unmittelbare Fortsetzung von c. 17 ist und dessen Schlussworte zu der Ausführung überleiten, die mit 17, 1 a bereits eingeleitet, sodann aber in Folge der gemachten Einschübe verlassen war. Im einzelnen tauchen nur selten die für den Interpolator bezeichnenden Wendungen auf; so 18, 4: *τότε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαλλιάσεται;* 18, 5: *τῶν δώδεκα ἐθνῶν.*

In den reichen Ausführungen über die zwölf Berge c. 19—29 zeigt sich, so viel ich sehe, die Hand des Interpolators nicht selten. In 20, 3 findet sich eine jener sinnlosen Allegorieen, die der Interpolator ohne jede Berücksichtigung der Gesamtheit des Bildes an einen einzelnen Zug ganz äusserlich anknüpft. Die reichen und in irdische Angelegenheiten verflochtenen Menschen werden mit Dornen und Disteln verglichen [1]). Dann aber schreibt der Interpolator, wie es schwer sei, auf Disteln und Dornen zu gehen, so schwer sei es für jene, ins Himmelreich zu kommen. Mit Recht nennt Harnack dieses eine similitudo misella, während Zahn (S. 236) nur von einer Verschiebung des Bildes redet. Sie dem Original zuzuschreiben, würde unbillig sein, zumal da an grösseren Stücken nachgewiesen ist, welcher Art die Allegoristik des Interpolators ist. Gehört aber diesem v. 3 an, so auch offenbar der vorangehende Gebrauch des Wortes Jesu aus Matth. 19, 23. Marc. 10, 23. Luc. 18, 24: *οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Offenbar hat ihn der Anfang des vorhergehenden Satzes (*οἱ δὲ πλούσιοι δυσκόλως*) an jenes Wort Jesu erinnert, das ihn

1) Die säuberliche Verteilung der *πλούσιοι* auf die *τρίβολοι* und der *ἐν ταῖς πραγματείαις ἐμπεφυρμένοι* auf die *ἄκανθαι* (v. 1b) dürfte wohl dem Geschmack des Interpolators zuerkannt werden.

dann zu der sinnlosen Parabel in v. 3 geführt und in Widerspruch mit dem folgenden Satze des Originals: *ἀλλὰ τούτοις πᾶσιν μετάνοιά ἐστιν*, gebracht hat.

In der Deutung der Steine aus dem sechsten Berge c. 23 erkennt man die Hand des Bearbeiters an der ungeschickten Art, wie der Text durch Züge aus dem Bilde, dessen Deutung hier gegeben ist, ergänzt wird. Von dem sechsten Berge heisst es 1, 7: *τὸ δὲ ἕκτον ὄρος σχισμῶν ὅλον ἔγεμεν, ὧν μὲν μικρῶν, ὧν δὲ μεγάλων· εἶχον δὲ βοτάνας αἱ σχισμαί, οὐ λίαν δὲ ἦσαν εὐθαλεῖς αἱ βοτάναι, μᾶλλον δὲ ὡς μεμαραμμέναι ἦσαν.* Bei der Visitation des Turmbaues 6, 4 werden nun Steine entdeckt, welche *σχισμαί* haben, und aus dem Turme genommen, um der Behandlung des Bussengels übergeben zu werden. Nach 8, 3 werden viele von diesen behauen und wieder in den Turm eingesetzt. Die übrigen aber, welche wegen der Menge ihrer *σχίσματα* nicht behauen werden konnten, werden als definitiv untauglich weggeworfen. Dass dieser Abschnitt 8, 3 zum Teil wörtlich wieder in c. 23 anklingt, bedarf keines Beweises. Nun aber zeigt sich die schon so oft beobachtete Unfähigkeit des Interpolators, seinen Text richtig zu verstehen. Von dem Geschick der Menschen mit den kleinen *σχισμαῖς* heisst es 23, 2: *μετενόησαν ἐκ τούτων πολλοί. καὶ οἱ λοιποὶ δὲ μετανοήσουσιν, ὅταν ἀκούσωσί μου τὰς ἐντολάς.* Danach werden zwei Klassen unterschieden, solche, die bereits Busse gethan haben, und solche, die es sicher in Zukunft thun werden. Davon ist nun 8, 3 nichts zu lesen; vielmehr heisst es dort bloss in Bezug auf die gespaltenen Steine überhaupt: *καὶ ἐκ τούτων πολλοὺς ἐλατόμησε καὶ ἐκέλευσε διὰ τῶν παρθένων εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἀπενεχθῆναι.* Der Aorist in der bildlichen Darstellung bezieht sich selbstverständlich auf solches, was vom Standpunkte des Hermas aus, dem jetzt ja erst die Busspredigt aufgetragen wird, in der Zukunft liegt. Das hat unser Interpolator nicht begriffen, vielleicht in Nachwirkung der Darstellung in Sim. VIII, 6, 3—10, 4, wo der Deuter auch auf die Busse und die ihr folgende Aufnahme in den Turm als auf Vergangenes zurückblickt; und so hat er 23, 2 neben diejenigen, welche in Zukunft Busse thun werden, solche gesetzt, die das schon in der Vergangenheit gethan haben. Er hat in den vorliegenden

Text die Worte: *μετενόησαν ἐκ τούτων πολλοί. καὶ οἱ λοιποὶ δέ*, eingefügt, von denen die erste Hälfte ja offenbar dem so wunderlich missverstandenen Satze 8, 3: *καὶ ἐκ τούτων πολλοὺς ἐλατόμησε*, entspricht, während die zweite ebenfalls 8, 3 entstammt, wo sie freilich in anderem Zusammenhange steht[1]). — Ich würde mich bedenken, dem Interpolator ein solches Missverständnis des Bildes in 8, 3 zuzumuten, und eher an eine Textkorruption denken, wenn sich nicht ganz der gleiche Fall in noch unmissverständlicherer Weise 23, 3 wiederholte. Da heisst es in Bezug auf die *μεγάλας ἔχοντες σχισμάς*, nachdem sie als solche geschildert sind, die in feindseligen Verleumdungen verharren: *οὗτοι οὖν ἀπὸ τοῦ πύργου ἀπερρίφησαν καὶ ἀπεδοκιμάσθησαν τῆς οἰκοδομῆς αὐτοῦ*. Dass damit der Satz 8, 3: *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ἀπεβλήθησαν ἀπὸ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ πύργου*, reproduziert werden soll, ist klar. Aber wieder ist hier das Präteritum des Bildes bei der Deutung nicht in das Futurum umgesetzt, sondern einfach so gelassen. Damit wird nun in die Deutung ein greller Widerspruch hineingebracht. Der Satz, der aus dem Bilde herübergenommen ist, schildert ja die endgiltige Verwerfung der betreffenden Steine. Er hat nun aber neben sich sofort eine Einschränkung stehen: *οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως ζήσονται*. Ja, in v. 5 wird die Rettung der betreffenden noch entschiedener als möglich gesetzt: *λέγω δὲ ὑμῖν ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας, ὅσοι ταύτην ἔχετε τὴν αἵρεσιν, ἀπόθεσθε αὐτὴν καὶ μετανοήσατε, καὶ ὁ κύριος ἰάσεται ὑμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα*. — Nimmt man nun noch hinzu, dass die beiden Gruppen 8, 3, aus denen in c. 23 drei gemacht werden, garnichts zu thun haben mit dem Unterschied von kleinen und grossen *σχίσματα*, sondern nur die Bussfertigen und Unbussfertigen darstellen, oder, um im Bilde zu bleiben, die, welche trotz ihrer *σχίσματα* noch so behauen werden können, dass sie für den Bau brauchbar sind, und die, welche der Menge ihrer *σχίσματα* wegen (seien dieselben nun klein oder gross) überhaupt unverwendbar sind, so wird die Behauptung wohl gerechtfertigt erscheinen, dass die so oft nachgewiesene Impotenz

1) *οἱ δὲ λοιποὶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σχισμάτων οὐκ ἠδυνήθησαν λατομηθῆναι.*

des Bearbeiters hier in besonders bezeichnender Weise hervortritt.

Hat aber der Interpolator an verschiedenen Stellen von c. 23 in den Text eingegriffen, so darf wohl die Möglichkeit erwogen werden, dass er auch in v. 4 seine Spuren zurückgelassen hat. Die Wiederholung des Artikels bei den Worten *εἰ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν* legt es nahe, hier an zwei Personen, den Vater und den Sohn, zu denken. Dem steht allerdings die partizipiale Näherbestimmung *ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν* entgegen. Dieselbe würde die Macht des Sohnes kennzeichnen sollen. Dabei ist es aber schon schwierig, das *αὐτοῦ*, wie Zahn und Harnack wollen, auf Gott zu beziehen, was doch dadurch gefordert wird, dass durchweg im Buche Gott als der Schöpfer der Welt erscheint[1]). Der Gedanke aber, dass der Sohn Gewalt über die ganze Schöpfung habe, ist ein solcher, der nur in Stellen, die deutlich als Interpolationen erkannt wurden, sich findet[2]). Endlich ist der Preis des Erbarmens Gottes dem Sünder gegenüber in Stellen wie Psalm 32, 5. 103, 8 ff. offenbar der Anlass für die Ausführungen in unserer Stelle; und der nahe verwandte Gedanke Jac. 4, 12 verweist ebenfalls nur auf Gott. Daraus dürfte sich aber ergeben, dass entweder an unserer Stelle nur von Gott die Rede ist, oder aber, dass in den ursprünglichen Text *εἰ ὁ θεὸς ὁ ἔχων πάσης τῆς κτίσιως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν*, der Bearbeiter noch den Sohn eingeschoben und dadurch den Gedanken verdunkelt hat. Solche Einschübe begegnen uns in den folgenden Kapiteln wiederholt.

Der guten Menschenklasse, welche durch den siebten Berg vorgestellt ist, spricht der Hirt eine grosse Verheissung aus 24, 4: *διαμείνατε τοιοῦτοι, καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν ἕως αἰῶνος. ἐδοκίμασε γὰρ ὑμᾶς ὁ κύριος καὶ ἐνέγραψεν ὑμᾶς εἰς τὸν ἀριθμὸν τὸν ἡμέτερον.* Hiermit begnügt sich der Interpolator nicht, sondern fügt noch hinzu: *καὶ ὅλον τὸ σπέρμα ὑμῶν κατοικήσει μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε.* Nun heisst es v. 2 von diesen Leuten: *ἐνδεδυμένοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τούτων τῶν*

1) Vgl. z. B. Vis. I, 3, 4. Mand. I, 1. Sim. IV, 4.

2) Vgl. z. B. Sim. V, 6, 4. IX, 14, 5.

παρθένων. Das erinnert an die Ausführungen in c. 13, wo der Interpolator an die Stelle der Beziehungen zu den zwölf Jungfrauen immer die zu dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu setzen bemüht war. Ganz das Gleiche steht hier: Obwohl vom Sohne Gottes im ganzen Kapitel nicht die Rede ist und nur des Geistes der Jungfrauen gedacht war, heisst es doch zum Schluss, dass die betreffenden Leute des Sohnes Geist empfangen hätten. Dass es einem christlichen Verfasser nahe lag, das Eingeschriebensein in die Zahl der Engel als ein Zusammenwohnen mit Christus zu verstehen, leuchtet bei Vergleich von Luc. 23, 43. Phil. 1, 23. Hen. 71, 16 f. wohl ein.

Die Deutung der Steine aus dem achten quellenreichen Berge (c. 25) lautet: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* Die eine Hälfte dieser Worte berührt sich nahe mit den vier einzigen Stellen, wo sonst in unserem Buche der Apostel gedacht ist, und die sämtlich mit grösster Sicherheit als Interpolationen nachgewiesen sind, nämlich Vis. III, 5, 1: Sim. IX, 15, 4. 16, 5. 17, 1. Mithin kann man kaum zweifeln, dass aus 25, 2 die Worte: *ἀπόστολοι καὶ . . . οἱ κηρύξαντες ὅλον τὸν κόσμον καί,* als späterer Zusatz zu tilgen sind. Dass die Lehrer in der jüdischen Litteratur gern unter dem Bilde von Quellen vorgestellt werden, habe ich zu Jac. 3, 11 erörtert.

Die Deutung des neunten Berges c. 26 fällt gleich wegen ihrer ungewöhnlichen Ausdehnung auf. Drei Gruppen von Personen kommen zur Vorführung: *οἱ τοὺς σπίλους ἔχοντες* v. 2, *οἱ ἐψωριακότες* v. 3—6, *οἱ κολοβοί* v. 7 und 8. Diese drei Titel finden sich als Bezeichnung besonderer Steinarten bereits 6, 4. 8, 2. 4. 7. Dort finden sich in folgender Ordnung sieben Arten unbrauchbarer Steine, die aus dem Turm ausgeschieden und dem Bussengel zur Bearbeitung übergeben werden: 1) *μέλανες,* 2) *ἐψωριακότες,* 3) *σχισμὰς ἔχοντες,* 4) *κολοβοί,* 5) *οὔτε λευκοὶ οὔτε μέλανες,* 6) *τραχεῖς,* 7) *σπίλους ἔχοντες.* Es kann nicht zufällig sein, dass auch sieben von den zwölf Bergen tadelnde Prädikate erhalten, und fünf lobende. Dagegen scheint es nicht gerade in der Absicht des Verfassers gelegen zu haben, jede Steinsorte ausdrücklich je einem Berge zuzuweisen; wenigstens lässt sich das, soviel ich sehe, nur bei eini-

gen Nummern durchführen [1]). No. 1 entspricht offenbar dem ersten Berge c. 19, No. 3 dem sechsten c. 23, No. 5 dem vierten c. 21, No. 6 dem fünften c. 22. Nun ist es höchst auffallend, dass die übrig bleibenden Steingruppen No. 2. 4. 7 sich decken mit den drei Gruppen in der Deutung des neunten Berges c. 27, 2. 3. 7, und zwar so, dass die letzte Gruppe an erster Stelle steht. Dadurch dass c. 26 drei Gruppen von Steinen zugewiesen erhält, bleibt für den zweiten und dritten Berg keine mehr übrig. Das erregt Bedenken, die sich nach den bisherigen Beobachtungen sogleich nach einer bestimmten Richtung kehren.

Diese werden bestätigt, wenn man den Text von c. 26 genauer ins Auge fasst. Höchst auffallend ist, wenn die in der stereotypen Weise dieses Kapitels mit *οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν* eingeführte Gruppe, die mit den Steinen aus dem neunten Berge abgebildet werden soll, so bezeichnet wird: *οἱ μὲν τοὺς σπίλους ἔχοντες διάκονοί εἰσι κακῶς διακονήσαντες.* Sonst wird immer die betreffende Gruppe unbildlich bezeichnet: 19, 1 *ἀπόστααι καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ;* 19, 2 *ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας;* 20, 1 *ἐξ αὐτῶν οἱ μὲν πλούσιοι, οἱ δὲ πραγματείαις πολλαῖς ἐμπεφυρμένοι* u. s. w. In Einem Falle 23, 2 wird zur genaueren Bestimmung aus 23, 1 der Unterschied von grossen und kleinen *σχισμαῖς* wieder aufgenommen. Ganz anders 26, 2. Da wird mit den Worten *οἱ μὲν τοὺς σπίλους ἔχοντες* nicht zurückgegriffen auf einen in 26, 1 vorhandenen Zug in der Beschreibung des neunten Berges; im Gegenteil, es findet sich nichts, worauf jene Beschreibung zurückgeht, diese ist vielmehr offenbar herübergenommen aus der 6, 4. 8, 2 ff. gegebenen Beschreibung der schlechten Steine, wo die *σπίλους ἔχοντες* den letzten, siebten Platz einnehmen, wie der neunte Berg c. 26 auch der letzte und siebte ist in der Reihe der schlechten Berge. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als die Charakteristik: *οἱ τοὺς σπίλους ἔχοντες,* in gar keiner erkennbaren Beziehung zu dem steht, was von den damit gemeinten Personen ausgesagt wird; und man sollte doch gerade das Gegenteil erwarten. Der neunte Berg wird 26, 1 völlig in Übereinstimmung beschrieben mit

1) Auf wesentlich dasselbe kommt auch Zahn S. 233 heraus.

1, 9, wo es heisst: *τὸ δὲ ἔνατον ὄρος ὅλως οὐκ εἶχεν ὕδωρ* [1]) *καὶ ὅλον ἦν ἐρημῶδες, καὶ ἐν ἑαυτῷ εἶχεν ἑρπετὰ θανατώδη, διαφθείροντα τοὺς ἀνθρώπους.* Diesem Bilde entspricht es, wenn es von den dadurch abgebildeten Menschen heisst: *διάκονοί εἰσι κακῶς διακονήσαντες καὶ διαρπάσαντες χηρῶν καὶ ὀρφανῶν τὴν ζωήν, καὶ ἑαυτοῖς περιποιησάμενοι ἐκ τῆς διακονίας ἧς ἔλαβον διακονῆσαι.* Das schlechte Dienen entspricht der wasserlosen Öde des Berges, die Vergewaltigung von Witwen und Waisen den Angriffen der wilden Tiere. Man sieht leicht, dass mit diesen Gedanken die Vorstellung von Steinen, welche Flecken haben, nichts zu thun hat. Sie ist ganz äusserlich eingesetzt von einer Hand, welche meinte, die 8, 7 an letzter Stelle genannte Steingruppe gehöre zu dem letzten schlechten Berge.

Von hier aus wird es verständlich, wie in der Deutung desselben in c. 26 nun noch die beiden Gruppen der *ἐψωριακότες* und der *κολοβοί* sich finden. Dem Interpolator kam es, nachdem er die *τοὺς σπίλους ἔχοντες* eingefügt hatte, zum Bewusstsein, dass jene zwei in den vorangegangenen Deutungen der Berge noch nicht untergebracht waren, und dass die folgenden Berge nur solche wären, die gutes Material geliefert hatten, und so fügte er sie, so gut oder so schlecht es ging, noch an die Deutung des neunten Berges an. Für den Sinn der *ἐψωριακότες* holte er sich Rats in Vis. III, 6, 2: *οὗτοι οἱ μὲν ἐψωριακότες εἰσίν, οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, μὴ ἐπιμείναντες δὲ ἐν αὐτῇ μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις· διὰ τοῦτο ἄχρηστοί εἰσιν,* und verwandten Stellen wie Vis. II, 2, 8. Ausserdem aber bemühte er sich, diese Gedanken mit dem Bilde des neunten Berges in Zusammenhang zu bringen. Durch ihre Verleugnung sind sie *χερσωθέντες, ἐρημώδεις, ἄχρηστοι τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν ἀγριωθέντες* geworden. Demselben Zwecke muss das aus Mand. X, 1, 4 f. Vis. V, 2 herübergenommene Bild von dem verwildernden Weinstocke dienen. Das von ihm v. 4 ausgesagte *ἐρημοῦται* ist ja mit deutlicher Beziehung auf den *ὄρος ἐρημῶδες* gemeint. Aber der öde, wasserlose Berg hat mit der Verwilderung eines von Unkraut überwucherten, an der Erde

1) Die Bemerkung über das Wasser fehlt 26, 1.

liegenden Weinstockes nichts zu thun. Wenn dann von dem Geschicke der verleugnenden Menschen gesagt wird, sie könnten nur so lange, als der Turm noch gebaut werde, Busse thun, so zeigt diese Abweichung von den stereotypen Schlüssen unserer Bergdeutungen, dass der Verfasser auch hier mit Material aus anderen Zusammenhängen arbeitet [1]).

Ganz dieselben Eindrücke erhält man von der Ausführung über die dritte Gruppe, die *κολοβοί* v. 7 f. Weshalb diese „Verstümmelten" ein Bild der *δόλιοι καὶ κατάλαλοι* sein sollen, ist auf den ersten Blick völlig rätselhaft. Auf Vis. III, 6, 4 geht der Verfasser dieses Mal nicht zurück. Dort heisst es von den *κεκολοβωμένοι*: *οὗτοί εἰσιν πεπιστευκότες μὲν καὶ τὸ πλεῖον μέρος ἔχοντες ἐν τῇ δικαιοσύνῃ, τινὰ δὲ μέρη ἔχουσιν τῆς ἀνομίας· διὰ τοῦτο κολοβοὶ καὶ οὐχ ὁλοτελεῖς εἰσίν*. Diese Deutung ist verständlich. Weshalb nun die *κολοβοί* hier 26, 7 das Bild der listigen Verleumder sein sollen, erklärt der für die Art des Interpolators sehr charakteristische Satz: *καὶ τὰ θηρία ἃ εἶδες εἰς τὸ ὄρος οὗτοί εἰσιν*. Die *κολοβοί* bezeichnen *κατάλαλοι*, weil sie dem gleich sein müssen, was von dem neunten Berge 26, 1 berichtet ist. Die Tiere, welche sich dort aufhalten, sind bereits 26, 2 auf die Raubsucht der schlechten Diakonen gedeutet, und von *καταλάλοις* ist bereits beim sechsten Berge 23, 2 geredet, und die dort gegebene Deutung der *τὰς σχισμὰς ἔχοντες* ist durch Vis. III, 6, 3 als die richtige hingestellt. Trotzdem sieht sich unser Verfasser bei seiner Deutung nicht beunruhigt: das beste Zeichen, dass wir hier nicht die Originalschrift vor uns haben. Dieser gehört von c. 26 nur der kleinste Teil an, nämlich v. 1 und 2, mit Ausnahme der Worte *οἱ μὲν τοὺς σπίλους ἔχοντες*. Diese Verse entsprechen aber nicht bloss inhaltlich ganz den anderen Kapiteln über die Berge und sind speziell an äusserer Ausdehnung nicht kürzer als das vorausgehende und folgende Kapitel, sondern hängen mit diesen auch aufs engste zusammen. Das erkennt man freilich bloss, wenn man 26, 3—8 ausgeschieden hat. Der von den schlechten Diakonen handelnde Abschnitt 26, 1—2 schliesst sich eng an das an, was c. 25 über die guten Lehrer sagt: Der wasserlose

1) Vgl. z. B. Vis. III, 8, 9. 9, 5.

öde Berg in c. 26 ist offenbar beabsichtigter Gegensatz zu dem quellenreichen in c. 25. Aber auch zu dem schattenreichen in c. 27; wie denn die hier gepriesenen gastfreien Menschen das gerade Gegenteil sind von den habsüchtigen Diakonen in c. 26. Dadurch dass in 26, 3—8 die langatmigen Ausführungen über die *ἀρνησάμενοι* und die *κατάλαλοι* dazwischentreten, wird der schöne Zusammenhang der Kapitel 25—27 völlig gelöst. Es dürfte dieses ein letzter Beweis sein für die Richtigkeit der in c. 26 vorgenommenen grossen Ausscheidung.

In c. 27 sind die auf die *ἐπίσκοποι* bezüglichen Worte zu streichen, da *ἐπίσκοπος* sonst nur in der Interpolation Vis. III, 5, 1 vorkommt. Auch die Ordnung in 27, 2 legt es nahe, dass der Interpolator zunächst vor *φιλόξενοι* sein *ἐπίσκοποι καί* eingeschaltet, dann aber durch den zu *φιλόξενοι* gehörigen Relativsatz sich veranlasst gesehen hat, noch einmal neu mit *οἱ δὲ ἐπίσκοποι* anzuheben. Die Pflege von Witwen und Waisen, welche ihnen hier zugewiesen wird, scheint in 26, 2 in das Gebiet der *διάκονοι* zu fallen.

Die Steine des elften Berges werden in c. 28 auf die Märtyrer gedeutet. Diese führen v. 2 den Titel *οἱ παθόντες ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Schon bei genauerer Untersuchung unsers Kapitels ergiebt sich, dass *τοῦ υἱοῦ* späterer Zusatz ist. Noch einmal findet sich hier dieser Ausdruck in dem Satze v. 3: *ὅτι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Aber zunächst ergiebt sich dieser Satz als eine überflüssige Beigabe zu: *ὅσοι ποτὲ ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ, καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν*. Hier ist ja bereits durch *διὰ τὸ ὄνομα* ausgedrückt, weshalb sie für ihr Leiden belohnt werden; wenigstens giebt der Satz *ὅτι ἔπαθον κτλ.* keinen neuen Grund an, sondern bezeichnet nur den Namen um dessentwillen sie leiden, genauer als den des Sohnes Gottes. Das sieht ja fast so aus, als ob man zweifelhaft sein könnte, ob der Text sonst eben diesen Namen gemeint habe. Und das kann man in der That. Schon das ist auffallend, dass in v. 3 die, welche gelitten haben *διὰ τὸ ὄνομα*, Ruhm haben *παρὰ τῷ θεῷ*. Danach scheint es, als ob Gott der sei, für den sie gelitten haben. Das ergiebt sich in der That ganz deutlich nicht bloss aus v. 6: *ἐάν τις ὑμῶν διὰ τὸν θεὸν πάθῃ*,

sondern auch aus der Ausführung 28, 4, wo das *παρὰ τῷ κυρίῳ* dem *παρὰ τῷ θεῷ* v. 3 entspricht, und demgemäss der *κύριος*, für den der *δοῦλος* nicht leiden will, kein anderer als Gott selbst sein kann. Zum Überfluss deutlich erhellt das aus v. 5: *ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεὸς ἵνα τοῦτο τὸ ὄνομα βαστάζητε.* Schreibt man nun die Worte in v. 3: *ὅτι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* dem Interpolator zu, so wird von diesem Urteil auch wohl der vorhergehende Satz *καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν* mitbetroffen werden, der den Gedanken von v. 6 vorwegnimmt und ohne Anknüpfung an die bildliche Vorstellung in v. 1 ist. — Mustert man die verwandten Stellen des ganzen Buches durch, so handelt es sich, von einer zweifelhaften Stelle Vis. II, 2, 8 abgesehen, die auch ohnedies dem Interpolator zufällt, überall um Leiden Gottes wegen, bezw. um Verleugnung Gottes und seines Namens [1]). Eine besonders schlagende Parallele bietet Vis. III, 1, 9: *τῶν ἤδη εὐαρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος.* Man vergleiche noch folgende Stellen Vis. II, 1, 2. 2, 2. 3, 2. 4. III, 2, 1. 3, 5. 4, 3. 5, 2. 6, 5 (vgl. mit Sim. IX, 21, 3). Vis. IV, 2, 5. Sim. I. VI, 2, 3. VIII, 3, 6. 6, 2. 4. 8, 2. 10, 3 f. IX, 21, 3.

29, 3 schliesst die Deutung des zwölften Berges mit den Worten: *μακάριοι οὖν ὑμεῖς, ὅσοι ἂν ἄρητε ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πονηρίαν, ἐνδύσησθε δὲ τὴν ἀκακίαν· πρῶτοι πάντων ζήσεσθε τῷ θεῷ.* Nach solchem Abschluss begehrt nun aber Hermas noch eine Deutung der Steine, welche nach der Visitation des Turmes an Stelle der schadhaft gewordenen eingesetzt und zwar von einer Ebene in der Nähe der Berge geholt werden sollten; vgl. 6, 5—8. Da nun bei der Deutung der zwölf Berge schon alle möglichen sittlichen Zustände zur Sprache gekommen sind,

---

1) Damit erledigen sich die Bemerkungen von Zahn S. 156 f., der *κύριος* überall auf den Sohn deuten will, wo es heisst, dass man den Herrn verleugne, lästere und seines Namens sich schäme. Dass in Mand. XII, 4, 3. Sim. IX, 21, 1 *κύριος* nicht auf Christus zu beziehen ist, zeigt ein Vergleich mit Jes. 29, 13; in der, übrigens interpolierten, Stelle Sim. V, 4, 3 wird doch wohl Gott der *κύριος* des *δοῦλος τοῦ θεοῦ* sein.

welche der Aufnahme in den Turm hindernd im Wege stehen, so erwartet man von einer Deutung jener Steine aus der Ebene vor allem, dass sie deutlich mitteilt, um wen es sich dabei handelt. Aber gerade auf diese Frage giebt der Abschnitt 29, 4—31, 2 keine Antwort, oder vielmehr eine solche, die nichts erklärt, sondern nur Verwirrung schafft; wie es denn sehr begreiflich ist, dass Harnack zu 30, 1 bemerkt: „Nescio quid sibi voluerit Hermas lapides de campo i. e. homines natura bonos superinducens". Von den Steinen aus der Ebene heisst es, sie seien *αἱ ῥίζαι τοῦ ὄρους τοῦ λευκοῦ τούτου.* Danach stammen sie also eigentlich doch von dem zwölften Berge. Und das wird geradezu ausgesprochen, wenn von der zweiten Abteilung derselben, von den Steinen, die weiss, aber zugleich rund sind, die Rede ist: „hi omnes de hoc candido monte sunt" (30, 4). Thatsächlich ist dies auch die Meinung bei den quadratischen Steinen, die *ἐκ τῶν ῥιζῶν τοῦ ὄρους τούτου* genommen werden. Weshalb der Herr des Turmes befohlen hat, aus jener Ebene die Steine zu holen, wird 30, 2 so erklärt: *ἔγνω γὰρ ὅτι, ἐὰν ἀπέλθωσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου οἱ λίθοι οὗτοι* (sc. *οἱ ἐκ τοῦ ὄρους τοῦ λευκοῦ ἠρμένοι*), *διαμενοῦσι λαμπροί, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν μελανήσει.* v. 3: „quodsi de ceteris montibus adiecisset, necesse habuisset rursus visitare eam turrem atque purgare. hi autem omnes candidi inventi sunt". Dass es sich hier um ganz dieselbe Art von Steinen handelt, wie die aus dem zwölften Berge genommene, wird sodann mit dürren Worten ausgesprochen: „qui crediderunt et qui credituri sunt, ex eodem (enim) genere sunt" [1]). Beachtet man nun, dass 6, 6 auf die Frage, aus welchem Berge die Ersatzsteine zu nehmen seien, die Antwort erfolgt: aus keinem der Berge; und dass von der Ebene nur gesagt wird, sie sei in der Nähe gelegen [2]), nicht aber, sie hänge eng mit dem zwölften Berge zusammen, so sieht man leicht, dass der, welcher c. 30 schrieb, völlig ausser Stande war, eine Erklärung von den Steinen aus der Ebene zu geben. Man versteht das, wenn er derselbe ist wie derjenige, welcher aus den *δώδεκα φυλαί* 17, 1 die *δώδεκα ἔθνη* gemacht hat. Dass

1) Die richtige Lesart bietet die äthiopische Übersetzung.

2) *ἐκ δέ τινος πεδίου ἐγγὺς ὄντος ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι.*

es neben den Völkern der Welt keine anderen Menschen giebt, ist klar; und so müssen denn die Steine aus der Ebene, dem ausdrücklichen Wortlaute 6, 6 zuwider, doch von Steinen aus den Bergen verstanden werden [1]).

Dieselbe Unfähigkeit, eine wirkliche Erklärung zu geben, zeigt sich in der Ausführung über diejenigen Steine aus der Ebene, welche nicht quadratisch, sondern rund sind, 30, 4 f. Hierbei ist nun freilich zunächst nachzuweisen, dass der Text in 6, 7. 8 korrumpiert ist. Es heisst, dass beim Aufgraben des Feldes gefunden seien *λίθοι λαμπροὶ τετράγωνοι, τινὲς δὲ καὶ στρογγύλοι*, also zwei Arten von Steinen. Von sämtlichen Steinen wird erzählt, dass sie fortgetragen seien [2]). Und dann lautet der überlieferte Text: *καὶ διὰ τῆς πύλης ἐβαστάζοντο ὑπὸ τῶν παρθένων. καὶ ἐλατομήθησαν οἱ τετράγωνοι λίθοι καὶ ἐτέθησαν εἰς τὸν τόπον τῶν ἠρμένων. οἱ δὲ στρογγύλοι οὐκ ἐτέθησαν εἰς τὴν οἰκοδομήν, ὅτι σκληροὶ ἦσαν εἰς τὸ λατομηθῆναι αὐτούς, καὶ βραδέως ἐγένετο.* Nach diesem Texte wäre zuerst von sämtlichen Steinen aus der Ebene gesagt, sie seien von den Jungfrauen durch das Thor auf den Turm getragen. Dem widerspricht die folgende Bemerkung über die *στρογγύλοι*, die vorläufig bei Seite gelegt werden; davon zu geschweigen, dass auch sonst das Getragenwerden durch das Thor die Voraussetzung für das Eingefügtwerden in den Turm ist [3]). Es kann mithin der Satz: *καὶ διὰ τῆς πύλης ἐβαστάζοντο ὑπὸ τῶν παρθένων*, unmöglich zu dem vorhergehenden: *πάντες ἠνέχθησαν*, gezogen werden, sondern gehört zu dem Folgenden, wo über die *τετράγωνοι λίθοι* geredet wird. Dem steht nun aber das *καὶ ἐλατομήθησαν* im Wege. Denn dass das Behauen der Steine dem Hindurchgetragenwerden durch das Thor vorhergeht, versteht sich von selbst. Aber diese Worte sind auch an sich unverständlich. Zu welchem Ende sollen denn die quadratischen Steine noch behauen werden? [4]) In dem ganzen

1) Das Nähere über den Sinn der Steine aus der Ebene findet sich im nächsten Abschnitte S. 344 ff.

2) *ὅσοι δέ ποτε ἦσαν λίθοι ἐν τῷ πεδίῳ ἐκείνῳ, πάντες ἠνέχθησαν.*

3) Vgl. c. 3 und 4.

4) Zahn S. 220 konstatiert diese Thatsache, ohne sie zu erklären.

Bilde vom Turmbau, Vis. III wie Sim. IX, werden sie stets als die behandelt, welche, um in den Turm aufgenommen zu werden, nicht erst behauen werden müssen. Das führt mit Notwendigkeit zu dem Schlusse, *καὶ ἐλατομήθησαν* sei späterer Zusatz, und der ursprüngliche Text laute: *καὶ διὰ τῆς πύλης ἐβαστάζοντο ὑπὸ τῶν παρθένων οἱ τετράγωνοι λίθοι καὶ ἐτέθησαν εἰς τὸν τόπον τῶν ἡρμένων· οἱ δὲ στρογγύλοι οὐκ ἐτέθησαν κτλ.* Die Anknüpfung mit *καί* sowie die Stellung des Verbs vor dem Subjekt entspricht ganz der stilistischen Eigentümlichkeit unsres Buches. Zog man einmal den Satz *καὶ διὰ τῆς πύλης ἐβαστάζοντο ὑπὸ τῶν παρθένων* zum Vorhergehenden, so lag es nahe, den nun unvollständig gewordenen Satz in v. 8 durch *καὶ ἐλατομήθησαν* zu ergänzen, da man aus den Worten: *οἱ δὲ στρογγύλοι οὐκ ἐτέθησαν εἰς τὴν οἰκοδομήν, ὅτι σκληροὶ ἦσαν εἰς τὸ λατομηθῆναι αὐτούς*, schliessen konnte, die anderen Steine seien leichter zu behauen gewesen. Dass der Gegensatz von leicht und schwer zu behauenden Steinen nicht im Sinne des Verfassers ist, liegt auf der Hand. Der Hinweis auf die Schwierigkeit des Behauens dient nur zur Erklärung dafür, dass die betreffenden Steine nicht sofort, sondern erst später eingefügt werden.

Erst jetzt wird die merkwürdige Ausführung in c. 30 f. deutlich werden. Dort handelt es sich um drei Gruppen von Steinen. In 29, 4 werden dieselben folgendermassen neben einander gestellt: *Κύριε, νῦν μοι δήλωσον* 1) *περὶ τῶν λίθων τῶν ἡρμένων ἐκ τοῦ πεδίου καὶ εἰς τὴν οἰκοδομὴν τεθειμένων ἀντὶ τῶν λίθων τῶν ἡρμένων ἐκ τοῦ πύργου,* 2) *καὶ τῶν στρογγύλων τῶν τεθέντων εἰς τὴν οἰκοδομήν,* 3) *καὶ τῶν ἔτι στρογγύλων ὄντων.* Man sieht deutlich, dass diese Ausführung auf den verderbten Text von 6, 7. 8 zurückgeht, also einen ähnlichen Fall bietet, wie er bei 13, 3 nachgewiesen ist. Aber dabei hat sich der Verfasser von 29, 4—31, 2 den durch die Korruption unverständlich gewordenen Text nach seinem Belieben zurecht gelegt. Während dieser nämlich die *λίθοι τετράγωνοι* behauen werden lässt, so schafft der Deuter des Bildes zwei Klassen von *λίθοι στρογγύλοι*, von denen 6, 8 nichts weiss; die eine wird sofort behauen und dann in den Turm eingefügt, die andere

der valde rotundi[1]) wird noch vorläufig zurückgelegt. Dass hier eine spätere Hand thätig ist, kann man nicht wohl verkennen. Besonders bezeichnend ist nun noch der Unterschied, den der Deuter in c. 30 f. zwischen den beiden Klassen von runden Steinen macht. Die erste wird nur ein wenig behauen, und das wird folgendermassen erklärt: „jussit opes eorum circumcidi, non enim in totum eorum tolli, ut possint aliquid boni facere de eo quod eis relictum est". Das klingt sehr anders, als was Vis. III, 6, 6 f. von den weissen runden Steinen gesagt wird: *πότε οὖν εὔχρηστοι ἔσονται εἰς τὴν οἰκοδομήν; Ὅταν, φησίν, περικοπῇ αὐτῶν ὁ πλοῦτος ὁ ψυχαγωγῶν αὐτούς, τότε εὔχρηστοι ἔσονται τῷ θεῷ. ὥσπερ γὰρ ὁ λίθος ὁ στρογγύλος ἐὰν μὴ περικοπῇ καὶ ἀποβάλῃ ἐξ αὐτοῦ τι, οὐ δύναται τετράγωνος γενέσθαι, οὕτω καὶ οἱ πλουτοῦντες ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἐὰν μὴ περικοπῇ αὐτῶν ὁ πλοῦτος, οὐ δύνανται τῷ κυρίῳ εὔχρηστοι γενέσθαι.* Es ist in 30, 5 eine grosse Abmilderung in der Stellung des Originals zum Reichtum zu verspüren[2]). Das wird auch darin offenbar, dass bei der dritten Klasse von Steinen, die stärker behauen werden soll, dasjenige, was fallen muss, nicht als der Reichtum bezeichnet wird, sondern als „hoc saeculum et vanitates opum suarum". Dass hier der Interpolator thätig ist, zeigt sich übrigens auch in der Wendung: „quia nondum acceperunt sigillum" 31, 1, woraus erhellt, dass der Eingang in den Turm von dem Empfang der Taufe abhängig gedacht wird. Ebenso deutlich erkennt man den Interpolator in 31, 2: „necesse est enim eos intrare in dei regnum; hoc enim genus innocuum benedixit dominus". Die zwingende Notwendigkeit des Eingangs der dritten Gruppe in das Reich Gottes, erhellt aus 6, 8 nicht gerade. An unserer Stelle wird sie auf einen ganz neuen Grund zurückgeführt, nämlich auf den Segen der Kinder durch Christus Marc. 10, 14—16. Daraus erhellt aber wieder, dass die Steine aus der Ebene als gleicher Art mit denen aus dem zwölften Berge angesehen werden.

---

1) Vgl. 31, 1. Auch von dieser Eigentümlichkeit weiss 6, 8 nichts. Dort ist nur davon die Rede, dass sich die einen, offenbar der Härte des Steines wegen, schlecht behauen lassen.

2) Vgl. auch Sim. IX, 20.

Ist nachgewiesen, dass der Abschnitt 29, 4—31, 2 dem Interpolator angehört, so haben wir in 31, 3: „felices vos judico omnes, ego nuntius paenitentiae, quicumque estis innocentes sicut infantes, quoniam pars vestra bona est et honorata apud deum", den Schluss der Deutung der Steine vom zwölften Berge. Dass es sich so verhält, zeigt ein Blick auf die Schlussworte der Kapitel über die Berge, in denen sich gewisse Wendungen wiederholen. Wie die Verheissung des Lebens 29, 3 vorher schon 20, 4. 21, 4. 22, 4. 26, 2 zu lesen ist, so findet sich das „ego nuntius paenitentiae" 31, 3 wieder in 23, 5. 24, 4, und das „pars vestra bona est et honorata apud deum" 31, 3 hat einen wörtlichen Anklang in 27, 3: *ἔνδοξοί εἰσιν παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων*, und nahe verwandte Vorstellungen in 24, 4. 25, 2 [1]).

Dass nach diesem Abschlusse noch einmal das Ausdeuten der neunten Parabel beginnen werde, erwartet man nicht. Trotzdem findet sich nach dem Schlusse des, wie S. 261 f. nachgewiesen ist, an falsche Stelle geratenen Stückes 31, 4—33, 1 eine letzte Deutung, die mit folgenden Worten eingeleitet wird: „ait mihi ipse pastor: Omnia a me interrogasti? et dixi: Ita domine. Quare ergo non interrogasti me de forma lapidum in structura repositorum, quod explevimus formas? et dixi: Oblitus sum, domine". Schon die Stelle, welche diese letzte Deutung einnimmt, muss, nach den bisherigen Beobachtungen, den Verdacht erwecken, dass hier wieder das unglückselige Allegorisieren des Interpolators beginnen werde. Diese Vermutung wird durch den Inhalt von 33, 3 vollauf bestätigt. 10, 1 war erzählt worden, dass, nachdem der Turmbau vollendet war, auch der Platz um den Turm gesäubert worden sei, und speziell die Stellen, von denen die Steine genommen [2]), eine Ausfüllung mit Kalk und Scherben erhalten hätten. Auch die *τύποι* entgehen nicht der Deutewut des Interpolators; im Original haben sie selbstverständlich nichts zu bedeuten. Er

---

1) Vgl. auch Hen. 37, 4. 39, 8: „Hier (nämlich in der Wohnung der Engel und Gerechten) ist mein Teil zuvor schon gewesen; denn also ist es festgesetzt über mich vor dem Herrn der Geister".

2) *οἱ τύποι τῶν λίθων τῶν ἠρμένων.* formae lapidum in structura repositorum.

findet in ihnen ein Bild der Sünden der durch die Steine vorgestellten Menschen. Auf Grund der Reinheit ihrer Busse hat der Herr diese Sünden getilgt. Wie der Platz, den die Steine früher eingenommen haben, ihre Sünde bedeuten kann, und was eine Beseitigung dieser Sünden bedeuten soll, nachdem die Steine längst in den Turm aufgenommen sind, darf man bei den Leistungen des Interpolators nicht fragen.

Nachdem so die Zusätze in Sim. IX bis zu Ende nachgewiesen sind, wird es nicht mehr vieler Worte bedürfen zum Beweise, dass sich auch ganz zu Anfang 1, 1 eine erste Interpolation findet in den Worten: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.* Dieselben schliessen sich an die Bemerkung des Hirten an, er wolle dem Hermas zeigen, was der zu ihm in der Gestalt der *Ἐκκλησία* redende heilige Geist ihm gezeigt habe. Zunächst ist klar, dass in den durch die *Ἐκκλησία* vermittelten Visionen nie auf den Sohn als Vermittler der Offenbarungen hingewiesen wird. Dieser Gedanke tritt vielmehr hier völlig unvorbereitet ein. Eine Parallele hat er an den interpolierten Stellen Sim. V, 5, 3. VIII, 3, 2b. Endlich hat der Interpolator offenbar 4, 6. 7 zugesetzt, ein Abschnitt, der nur in den interpolierten Stellen 5, 4. 12, 4 berücksichtigt, dagegen durch 13, 6 geradezu ausgeschlossen wird. Er passt nicht zum Bilde der idealen *Ἐκκλησία* und kann sich nach der Meinung des Interpolators c. 12 nur auf solche beziehen, die sich der Taufe nicht unterzogen haben[1]).

Die achte Parabel.

Die tief eingreifende Bearbeitung durch den Interpolator, welche der Text der neunten Parabel erfahren hat, wiederholt sich in dem sehr nahe verwandten Gleichnis von dem Weidenbaume Sim. VIII. In c. 3 wird der grosse Baum, der mit seinem Schatten Felder und Berge und die ganze Erde bedeckt, gedeutet auf *νόμος θεοῦ ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον.* Neben diese Erklärung 3, 2 tritt sogleich wieder die andere:

1) Vgl. die lehrreichen Bedenken Zahns a. a. O. S. 161 f.

ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες, οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν. Diese Worte erinnern sofort an eine Reihe als Interpolationen nachgewiesener Stellen; vgl. Sim. IX, 15, 4. 16, 5. 17, 1. 4. 25, 2. Wenn der Verfasser des Originals an unserer Stelle unter der Weide den Sohn Gottes verstanden hätte, so wäre es unbegreiflich, wie er zuerst die Deutung geben konnte, sie sei das von Gott aller Welt gegebene Gesetz. Er würde entweder gesagt haben, der Baum sei Christus, der von Gott der Welt als Gesetz gegeben worden; oder der Baum sei das Gesetz Gottes, das Christus der ganzen Welt gegeben habe [1]). Statt dessen aber wird die erste Deutung: die Weide ist das Gesetz, von einer zweiten abgelöst: das Gesetz ist der Sohn Gottes. Derartige Ausdrucksweisen haben wir Sim. IX, 13, 2. 17, 1 f. als durch Interpolationen entstanden nachgewiesen. Dass auch hier die zweite Deutung auf den Sohn Gottes von einer späteren Hand herrührt, ergiebt sich daraus, dass im weiteren Verlaufe des Kapitels, ja der ganzen weiteren Vision VIII überhaupt, nie vom Verhalten zum Sohne Gottes, sondern immer von dem zum *νόμος* die Rede ist. Der Engel, der die einzelnen Weidenzweige den Menschen übergiebt, ist nach 3, 3 *Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς.* Dass Michael der besondere Schutzengel Israels ist, bedarf keiner näheren Begründung; vgl. Dan. 12, 1. So liegt es also auch wohl nahe, unter *οὗτος ὁ λαός* Israel und unter dem *νόμος* das jüdische Gesetz zu verstehen. Die Vermittelung des jüdischen Gesetzes an das Volk durch Engel ist aber ein ebenso bekannter Gedanke [2]), als die Vorstellung einzigartig ist, der Erzengel Michael habe den Menschen das Gesetz Christi oder Christum selbst ins Herz gegeben. Noch wunderlicher wird der Gedanke, wenn man Sim. V, 6, 3 heranzieht, wo es der Sohn ist, der den Menschen das Gesetz giebt, das er vom Vater empfangen hat. Dann wäre Michael nur eine andere Bezeichnung für den Sohn Gottes, der das Gesetz d. h. sich selbst den Menschen gegeben hätte. Die

---

1) Vgl. Sim. V, 5, 3. 6, 3.
2) Vgl. Gal. 3, 19. Act. 7, 38.

ganze Verwirrung schwindet, sobald man eingesehen hat, dass 3, 2b ein späterer Zusatz ist.

Eine zweite Stelle, wo die Hand des Interpolators spürbar wird, ist 6, 3. Hermas begehrt eine Deutung der Gruppen, welche ihre Weidenzweige in verschiedenem Zustande wieder zurückgegeben haben, *ἵνα ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ ἐπιγνόντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα μετανοήσωσι, λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα καὶ δοξάσωσι τὸν κύριον, ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτοὺς καὶ ἀπέστειλέ σε τοῦ ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα αὐτῶν.* Zunächst ist zu beachten, dass, wenn 2, 2. 4 von dem Empfang einer *σφραγίς* die Rede ist, dieses sich nicht wie in den Interpolationen Sim. IX, 16, 3. 4. 5. 7. 17, 4. 31, 1 auf die Taufe beziehen kann, sondern nur auf eine Bestätigung der Zugehörigkeit zum *πύργος*, welche den Betreffenden nach dem Ausweis ihres Bewährtseins im Halten des Gesetzes mitgeteilt wird [1]). Anders an unserer Stelle, wo von denjenigen, welche die *σφραγίς* empfangen haben, ausgesagt wird, dass sie dieselbe nicht bewahrt hätten und deshalb genötigt wären, Busse zu thun. Hier kann also unter *σφραγίς* nur etwas verstanden werden, was am Anfang des Lebens der *πιστεύσαντες* steht, nicht aber am Schluss einer ersten Periode desselben. Wir werden also hier, ebenso wie in den interpolierten Stellen der neunten Parabel, unter *σφραγίς* die Taufe zu verstehen haben. Mithin wäre dieser Ausdruck in Sim. VIII in ganz verschiedenem Sinne gebraucht [2]). Ist das schon an sich auffällig, so wachsen die Bedenken bei genauerer Betrachtung des Wortlautes in 6, 3. Von denjenigen, welche die *σφραγίς* empfangen haben, heisst es, sie hätten sie zerdrückt, zerschlagen [3]). In der That, ein höchst merkwürdiger Ausdruck,

---

1) Vgl. Harnack zu Sim. VIII, 2, 2.

2) Harnack zu Sim. VIII, 6, 3 konstatiert sogar drei verschiedene Bedeutungen: „In Sim. VIII vox *σφραγίς* significat 1) baptismum, 2) restitutionem baptismi, vera paenitentia adquirendam, 3) una cum alba veste et corona signum triumphale perfectorum". Die zweite Bedeutung findet er bei dem zweiten *σφραγίς* in 6, 3, worüber unten mehr.

3) *τεθλακότες αὐτήν;* vgl. Sir. 30, 12: *θλάσον τὰς πλευρὰς αὐτοῦ ὡς ἔστι νήπιος.*

der indes an Seltsamkeit von dem folgenden noch überboten wird, sie hätten das Siegel nicht gesund erhalten [1]). Dagegen passten beide Ausdrücke vorzüglich, wenn sie sich auf die Weidenzweige bezögen, von denen es heisst, dass sie bei ihrer Rückgabe zum Teil mit Rissen versehen und ganz oder halb vertrocknet gewesen wären. Unsere Stelle muss ursprünglich gelautet haben *καὶ εἰληφότες τὰς ῥάβδους καὶ τεθλακότες αὐτὰς καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιεῖς*. Dann sieht man auch ein, dass sich bei dem folgenden *λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα* ganz dieselbe Bedeutung des Siegels findet wie in 2, 2. 4, denn es gehört offenbar zu *δοξάσωσι τὸν κύριον* [2]) und entspricht dem zu *μετανοήσωσι* gehörigen *ἐπιγνόντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα*. Ob die Veränderung des Originals veranlasst ist durch einen alten Schreibfehler, wie in Sim. IX, 13, 3, oder nicht, muss dahingestellt bleiben.

Schon S. 286 ist auf die Stellen der Sim. VIII hingewiesen, wo sich der rätselhafte Ausdruck *τὰ τείχη* findet [3]), als auf solche, die in dem Verdachte stehen, von der Thätigkeit des Interpolators nicht unberührt geblieben zu sein. Es bedarf dieser schwierige Punkt einer vorsichtigen Behandlung.

Die *τείχη* treten 2, 5 gerade so unvorbereitet auf wie der *πύργος* 2, 1. 2. 3. Wie letzterer sich aus Sim. IX, bezw. Vis. III, erklärt, so sollte man das auch von *τὰ τείχη* erwarten. Von der Aufführung von Mauern ist dort genug die Rede, nämlich von denen des Turmes, während sich von einer Ummauerung des Platzes und dergleichen keine Andeutung findet. Freilich der Ausdruck selbst, *τὰ τείχη*, ist, so viel ich sehe, nirgends gebraucht. Nur in dem interpolierten Stücke Sim. IX, 12 findet sich mit Beziehung auf das Turmbild zweimal das Verb *περιτειχίζω*. Bleibt man bei der Stelle Sim. VIII, 2, 5 zunächst stehen, so kann man kaum auf einen anderen Gedanken

1) *καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ*. Die lateinische Übersetzung kann sich nur durch sehr freie Wiedergabe helfen: „quae eorum utilitas aut quae eorum qui non custodierunt sigillum integrum, quod acceperunt, sed dissipaverunt".

2) Zu lesen wird sein mit L[1] *καὶ λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα δοξάσωσι τὸν κύριον*.

3) 2, 5. 6, 6. 7, 3. 8, 3.

kommen, als dass *τὰ τείχη* nur anderer Ausdruck für *ὁ πύργος* sei. Die Worte *σὺ δὲ τούτους ἀπολύσεις εἰς τὰ τείχη* entsprechen ganz der Wendung v. 1: *ἀπέλυσεν αὐτοὺς εἰς τὸν πύργον* [1]). Und wenn das Bild des Turmes veranlasst ist durch die Vorstellung von der Stadt Gottes Jerusalem, in welcher nur die Gerechten Aufnahme finden, so versteht es sich leicht genug, wie in Anschluss an den alttestamentlichen Sprachgebrauch *ἀπολύειν εἰς τὰ τείχη* einfach von der Aufnahme in die Gemeinde Gottes gebraucht werden konnte. Neben LXX Ps. 50, 20 [2]) und Jes. 49, 16 [3]) ist für den ganzen in Frage kommenden Gedanken besonders Jes. 26, 1 f. bedeutsam: *ἰδοὺ πόλις ἰσχυρά, καὶ σωτήριον θήσει τὸ τεῖχος καὶ περίτειχος. ἀνοίξατε πύλας, εἰσελθέτω λαὸς φυλάσσων δικαιοσύνην καὶ φυλάσσων ἀλήθειαν.* An die Aufnahme in die *Ἐκκλησία* selbst und nicht in eine Behausung geringeren Wertes [4]) zu denken, entspricht auch der Analogie der achten Parabel mit dem Turmbilde in Vis. III und Sim. IX. Die dem Vorgang Sim. VIII, 2, 5 ff. entsprechende Übergabe der schlechten Steine an den Bussengel Vis. III, 5, 5. c. 6. Sim. IX, 7—9 hat den Zweck, dieselben möglichst zur Aufnahme in den Turm herzurichten. Und an unserer Stelle ist keine Andeutung davon zu entdecken, dass dieses Mal die, deren Busse bezweckt wird, „wegen geringerer Würdigkeit" nur in die Mauern, nicht aber in den Turm versetzt werden sollen [5]). Es würde das ja auch der Verheissung widersprechen, welche sich nicht bloss in unserm Buche, sondern überall mit der prophetischen Busspredigt verbindet, dass die, welche ihre Sünden lassen, das Heil Gottes sehen werden. Auch mit den weiteren Ausführungen in 2, 5 steht es in Widerspruch. Der Erzengel Michael sagt dem Hirten, er solle die ihm überwiesenen Personen in die Mauern einlassen nach Massgabe ihrer Würdigkeit, dabei aber scharf aufachten und die Beschaffenheit der Weidenzweige prüfen, damit kein Unwürdiger Eingang finde. Der grösseren

1) Vgl. auch v. 2: *ἀπέστειλεν εἰς τὸν πύργον;* v. 3: *οἱ πορευόμενοι εἰς τὸν πύργον*

2) *οἰκοδομηθήτω τὰ τείχη Ἱερουσαλήμ.*

3) *ἰδοὺ ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφηκά σου τὰ τείχη.*

4) Vgl. Vis. III, 7, 6.

5) So Zahn a. a. O. S. 142.

Sicherheit wegen werde er selbst indes noch eine nachträgliche Prüfung *ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* vornehmen. Von einer derartigen Feuerprobe ist in der oben bereits erwähnten Stelle Test. Abr. c. 12 und 13 die Rede. Diejenigen aber, welche darin bestehen, finden Aufnahme *ἐν τῷ κλήρῳ τῶν δικαίων*, nicht aber in einem Mittelzustande, von dem der Verfasser des Test. Abr. sonst auch weiss [1]). Blicken wir vor allem auf das in 4, 1—6, 2 berichtete Resultat der Bemühungen des Bussengels an den neun Gruppen, die noch nicht sogleich Aufnahme in den Turm gefunden haben.

Nachdem in c. 4 und 5 berichtet ist, in welcher Gestalt die Weidenzweige, welche der Bussengel eingepflanzt und begossen hatte, ihm von den neun Gruppen wiedergegeben wurden, sagt er 6, 1 zu Hermas: *βλέπεις, πόσοι μετενόησαν καὶ ἐσώθησαν.* Aus der grossen Zahl der durch Busse Geretteten mag Hermas aber erkennen *τὴν πολυευσπλαγχνίαν τοῦ κυρίου, ὅτι μεγάλη καὶ ἔνδοξός ἐστι, καὶ ἔδωκε πνεῦμα τοῖς ἀξίοις οὖσι μετανοίας.* Dass sich aber die Barmherzigkeit des Herrn nicht bezieht auf die Versetzung in einen Zustand geringerer Seligkeit, als der Turm ihn darstellt, versteht sich schon nach der Andeutung 4, 6 von selbst, wird aber auch durch die weiteren Ausführungen bestätigt. Bezeichnete der Ausdruck *εἰς τὰ τείχη* 2, 5 im Munde Michaels einen geringeren Ort, so dürfte in 6, 1 f. nicht unausgesprochen bleiben, dass die Belohnung für die Busse eine höhere sei, als der Erzengel sie in Aussicht gestellt [2]).

Ehe wir dazu übergehen, mit der bisher gewonnenen durchaus einheitlichen Anschauung über *τὰ τείχη* die 6, 3—10, 4 gegebene Deutung des Bildes zu vergleichen, ist zu beachten, was Hermas auf seine Frage, weshalb denn nicht alle Personen aus den neun Gruppen Busse gethan, für eine Antwort erhält: *ὧν εἶδε* (sc. *κύριος*) *τὴν καρδίαν μέλλουσαν καθαρὰν γενέσθαι καὶ δουλεύειν αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας, τούτοις ἔδωκε τὴν μετάνοιαν· ὧν δὲ εἶδε τὴν δολιότητα καὶ πονηρίαν, μελλόντων ἐν*

1) Vgl. c. 12 fin., S. 91, 25: *οὔτε τοῖς βασανισταῖς ἐξέδωκεν αὐτὴν οὔτε τοῖς σωζομένοις, ἀλλ' ἔστησεν αὐτὴν εἰς τὸ μέσον.*

2) Gegen Zahn a. a. O. S. 142.

ὑποκρίσει μετανοεῖν, ἐκείνοις οὐκ ἔδωκε μετάνοιαν, μήποτε πάλιν βεβηλώσωσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Hieraus erhellt nicht bloss, dass der Verfasser an die vollständige Errettung und Beseligung denkt, welche Gott dadurch bezweckt, dass er den Menschen seinen Geist zur Busse giebt, sondern dass von einer anderen Busse als der, welche jetzt durch den Bussengel bewirkt wird, nicht die Rede sein kann. Bei wem der Allwissende erkannt hat, dass seine Besserung eine völlige sein werde, dem hat er jetzt auch die Busse verliehen; die dagegen, welche die Busse nicht erhalten haben, sind eben solche, bei denen sich später würde herausgestellt haben, dass sie geheuchelt hätten und den Namen Gottes auch in Zukunft geschändet haben würden. Dem entspricht nun ja auch vollständig die Ausführung in c. 4 und 5, wo der Gedanke, dass die nach der Einpflanzung und Bewässerung noch trocken gebliebenen Zweige noch einmal könnten mit Erfolg eingepflanzt, d. h. zur Busse geführt werden, vollständig ausgeschlossen ist.

Um so auffallender ist es, dass dieser Gedanke in der Deutung des Bildes 6, 3—10, 4 einen breiten Raum einnimmt. In der zweiten Gruppe 6, 5 f. schliesst sich an die Beschreibung der ὑποκριταί, die zu dem Ende gegeben scheint, dass den Betreffenden die Errettung abgesprochen wird, gerade der entgegengesetzte Gedanke: οὗτοι οὖν ἔχουσιν ἐλπίδα τοῦ μετανοῆσαι, und gleich darauf wird dieser Gedanke noch klarer so ausgedrückt, dass in Folge der Busspredigt ein Teil der Betreffenden schon Busse gethan habe; andere werden in Zukunft noch Busse thun. Ganz derselbe Gedanke wird bei der dritten Gruppe ausgesprochen 7, 1—3. Der entgegengesetzte, der Parabel aber ebenso widersprechende Gedanke findet sich bei der vierten Gruppe 7, 4—6. Dort heisst es zuerst in Übereinstimmung mit 5, 1, dass sämmtliche Busse gethan haben; dann aber, dass, wer später wieder aus der Busse fiele, aus dem Turme würde herausgeworfen werden. Es ist dies ein Gedanke, der zu 6, 2 in direktem Widerspruche steht. Bei den folgenden drei Gruppen c. 8 und 9 tritt zu den zwei Abteilungen der Bussfertigen und der Unbussfertigen, und bei der achten Gruppe 10, 1 f. zu den Bussfertigen jedes Mal [1]) eine Abteilung solcher, die noch nicht

1) Vgl. 8, 3. 5. 9, 4. 10, 2.

Busse gethan haben, dieses aber später nachholen werden. Dass damit ganz fremde Gedanken hineingebracht werden, welche die Parabel vollständig in Verwirrung bringen, ist ebenso klar, als dass hier ganz dieselbe Umgestaltung des Gedankens von der einmaligen Busse in Folge der Busspredigt der Gegenwart vorliegt, wie er in Vis. III, 5, 5b und besonders 7, 5f. nachgewiesen ist.

Nun kann es nicht Wunder nehmen, dass der in jenen Stellen ausgesprochene Gedanke von einem Orte geringerer Seligkeit, wo die erst später Busse Thuenden Unterkunft finden, auch in Sim. VIII wiederkehrt; und zwar schliesst er sich hier an die an sich ganz klare, nun aber allerdings völlig rätselhaft werdende Anschauung von den *τείχη* an. Nachdem 7, 3 von denen, welche Busse gethan haben, gesagt ist: *τὴν κατοικίαν εἰς τὸν πύργον ἔχουσιν*, heisst es weiter: *ὅσοι δὲ ἐξ αὐτῶν βραδύτερον μετανενοήκασιν εἰς τὰ τείχη κατοικήσουσιν*. Noch deutlicher ist es 8, 2f. Dort heisst es zuerst von den Bussfertigen: *ἡ κατοικία αὐτῶν εἰς τὸν πύργον;* sodann von den Unbussfertigen: *ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν;* endlich von denen, welche jetzt noch keine Busse thun: *οὗτοι ἔτι ἔχουσι μετάνοιαν, ἐὰν ταχὺ μετανοήσωσι καὶ ἔσται αὐτῶν ἡ κατοικία εἰς τὸν πύργον· ἐὰν δὲ βραδύτερον μετανοήσωσι, κατοικήσουσιν εἰς τὰ τείχη· ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσι, καὶ αὐτοὶ ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν*. Von hier aus ist nun auch 6, 6 zu erklären. Nachdem dort zuerst derjenigen gedacht ist, welche erst in Zukunft Busse thun werden, und sodann der Unbussfertigen, heisst es: *ὅσοι δὲ μετενόησαν ἐξ αὐτῶν ἀγαθοὶ ἐγένοντο, καὶ ἐγένετο ἡ κατοικία αὐτῶν εἰς τὰ τείχη τὰ πρῶτα· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸν πύργον ἀνέβησαν*. Es scheint hier auf den ersten Blick das Gegenteil von 7, 3. 8, 2f. ausgesagt zu sein, dass nämlich die, welche bereits Busse gethan haben, in die Mauern, und einige, d. h. dann wohl die, welche in Zukunft Busse thun werden, in den Turm kommen. Aber so naheliegend diese Deutung ist, wenn man den Wortlaut genau ins Auge fasst, so kann sie doch nicht wohl jenen beiden anderen Stellen und 9, 4 gegenüber gehalten werden. Mithin wird hier das *ὅσοι δὲ μετενόησαν* im Gegensatz zu den Unbussfertigen von denen verstanden sein sollen, welche jetzt und in Zukunft zur Busse kommen;

von diesen wird die eine Hälfte innerhalb der ersten Mauern, der äusseren Umwallung, die Wohnung finden, die andere aber zum Turm hinaufsteigen und hinter dessen Mauern wohnen.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass die Stellen 6, 6. 7, 3. 8, 3, in welchen der Ausdruck *τὰ τείχη* wiederkehrt, sämtlich den Gekanken von der Möglichkeit einer späteren Busse aussprechen, der als eine den Sinn der achten Parabel verwirrende Interpolation angesehen werden muss. Somit haben wir nicht den geringsten Grund, die aus 2, 5 gewonnene ursprüngliche Deutung von *τὰ τείχη* aufzugeben. Ja, aus 6, 6 gewinnen wir noch eine Unterstützung derselben. Untersuchen wir, wo sich in 6, 5. 6 die Hand des Interpolators zeigt, dessen Tendenz im Obigen herausgestellt ist, so ist zunächst klar, dass auf seine Rechnung *ἔχουσιν ἐλπίδα τοῦ μετανοῆσαι* kommt. Denn nach der Parabel handelt es sich nicht um solche, die auf zukünftige Busse hoffen, sondern um solche die entweder Busse gethan haben, oder in ihren Sünden verharren. Letztere werden in v. 5 geschildert, und im Sinne der Parabel kann es von diesen nicht heissen, dass sie noch Hoffnung auf Busse haben. Gehören aber diese Worte dem Interpolator an, dann auch der Anfang von v. 6: *βλέπεις δὲ πολλοὺς*[1]) *ἐξ αὐτῶν μετανενοηκότας ἀφ' ἧς ἐλάλησας αὐτοῖς τὰς ἐντολάς μου· καὶ ἔτι μετανοήσουσιν.* Denn hier werden die beiden Klassen derer, die Busse gethan haben, und derer, die Busse thun werden, einander gegenüber gestellt. Seltsam ist nun der folgende Satz: *ὅσοι δὲ οὐ μετανοήσουσιν, ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν.* Nicht den Aorist, sondern das Futurum erwartet man im Nachsatze. Der Aorist weist auf den Gedanken des Originals, bei dem es sich, in Anschluss an den Teil des Bildes, wo die Zweige bereits zur Beurteilung zurückgebracht sind, stets um solches handelt, was in der Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber in der Zukunft liegt. Da nun in v. 5 das Verhalten der Unbussfertigen beschrieben wird, das nach Analogie der Parallelen in c. 7—9 mit einem Hinweis auf die

---

1) Dass viele Busse gethan hätten, ist ein Zug, der sich in der Parabel selbst nicht findet. 4, 5 heisst es: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἐπέδωκαν τὰς ῥάβδους χλωράς, τινὲς δὲ ξηρὰς καὶ κεκομμένας ὡς ὑπὸ σητός.*

Strafe beschlossen werden muss, so wird der eigentümliche Nachsatz: *ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν*, an den Originaltext in v. 5 anzuschliessen sein, also wohl ganz einfach an *οὗτοι οὖν*. Die consecutio temporum in v. 6 ist dann einfach dadurch entstanden, dass der Interpolator das *μετανοήσουσιν* des vorhergehenden Satzes wieder aufnahm. Bei dem gereinigten Texte treten nun die folgenden Worte: *ὅσοι δὲ μετενόησαν ἐξ αὐτῶν*, dem gegenüber, was von den Leuten ausgesagt ist, die keine Busse gethan haben. Von denen, welche der Busspredigt gefolgt sind — nicht von denen, die erst in Zukunft bussfertig werden —, heisst es: *ἀγαθοὶ ἐγένοντο, καὶ ἐγένετο ἡ κατοικία αὐτῶν εἰς τὰ τείχη*. Somit hat *τὰ τείχη* hier ganz denselben Sinn wie *ὁ πύργος*. Wie es 7, 3. 5. 8, 2. 5. 9, 2. 10, 1. 4 von denen, welche Busse gethan haben, heisst, sie hätten ihre Wohnung in dem Turm bekommen, so hier, sie hätten sie in den Mauern. Einen Unterschied zwischen Mauern und Turm hat dann der Interpolator an unsrer Stelle dadurch zu Wege gebracht, dass er dem *τὰ τείχη* die Näherbestimmung *τὰ πρῶτα* gab, und dann noch den Satz hinzufügte: *τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸν πύργον ἀνέβησαν*. Wie der Interpolator durch seine Zusätze einen vielfach verworrenen Text geschaffen hat, so weist auch der Schlusssatz in 6, 6 [1]) darauf hin, dass der Originaltext einfach von dem Gegensatz der Bussfertigen und Unbussfertigen geredet hat.

Es wird sich nun verhältnismässig leicht bestimmen lassen, was in c. 7—10 auf die Rechnung des Interpolators gehört. Aus oben angegebenen Gründen ist in 7, 2 auszuscheiden: *ἀλλὰ καὶ τούτοις, φησίν, ἐπίκειται μετάνοια. βλέπεις, φησί, τινὰς ἐξ αὐτῶν μετανενοηκότας. καὶ ἔτι, φησίν, ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας*. Aus 7, 3 fällt weg: *ὅσοι δὲ ἐξ αὐτῶν βραδύτερον μετανενοήκασιν, εἰς τὰ τείχη κατοικήσουσιν*. Dass aus 7, 5 der Schlusssatz: *ἐὰν δέ τις πάλιν ἐπιστρέψῃ εἰς τὴν διχοστασίαν, ἐκβληθήσεται ἀπὸ τοῦ πύργου, καὶ ἀπολέσει τὴν ζωὴν αὐτοῦ*, dem Interpolator angehört, ist oben erwiesen. Mit ihm fällt dann auch 7, 6. Aus c. 8 fällt der ganze v. 3 fort, und v. 5 b,

---

1) *βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι ἡ μετάνοια τῶν ἁμαρτωλῶν ζωὴν ἔχει, τὸ δὲ μὴ μετανοῆσαι θάνατον.*

von τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἐδιψύχησαν an. Aus c. 9 ist v. 4 auszuscheiden. Aus c. 10 fällt v. 2. Ausserdem wohl noch zwei Worte: Zunächst das ἔσται am Schluss des Kapitels. Der Satz τούτων οὖν πάντων ἡ κατοικία εἰς τὸν πύργον ohne Verb hat seine vollständige Parallele in 8, 2. Will man ein Verb ergänzen, so darf es nicht das Futurum des Interpolators wie in 8, 3 sein, sondern das Präsens wie 7, 3 oder der Aorist wie 6, 6. 7, 5. 8, 4. 9, 2. 10, 1. Sodann ist zu streichen τὸ πλεῖστον μέρος ταχύ, was lediglich durch den Zusatz in v. 2 bedingt ist. Übrigens ist zu beachten, dass in der Parabel 5, 5 selbst das πλεῖστον μέρος keinen Platz hat. Es heisst dort von denen, welche die eingepflanzten Zweige brachten, nur: ἐκ τούτων τινὲς χλωρὰς ἐπέδωκαν, τινὲς δὲ χλωρὰς καὶ παραφυάδας ἐχούσας; mit anderen Worten: alle betreffenden Personen haben auf die Busspredigt des Hirten hin sogleich Busse gethan.

Fassen wir noch die erste Gruppe der völlig Unbussfertigen 6, 4 ins Auge, so berührt zunächst stilistisch seltsam der Satz: βλέπεις δὲ ὅτι οὐδὲ εἷς αὐτῶν μετενόησε, καίπερ ἀκούσαντες τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησας αὐτοῖς, ἅ σοι ἐνετειλάμην. Der Originaltext redet 10, 1 von den Worten des Hirten an die, welche zur Busse geführt werden sollen. Es entspricht das der Parabel, nach welcher es der Hirt ist, der die vertrockneten Weidenzweige pflanzt und begiesst; vgl. 2, 8. Von Worten des Hermas an die zu Bekehrenden, die der Hirt ihm anbefohlen, weiss die Parabel nichts, wohl aber redet davon der Interpolator 6, 8. Die Worte ἀφ' ἧς ἐλάλησας αὐτοῖς τὰς ἐντολάς μου zeigen deutlich, woran dabei gedacht ist; nicht sowohl an die Parabel als vielmehr an die zwölf Mandate, deren Schluss, wie S. 252 f. nachgewiesen ist, aus Versehen an den Schluss der achten Parabel geraten ist. Worte, wie 11, 1: ὕπαγε, καὶ πᾶσιν λέγε ἵνα μετανοήσωσιν καὶ ζήσονται τῷ θεῷ, waren geeignet, auch in die Deutung der Parabel die Vorstellung von einer Busspredigt des Hermas zu bringen. Aus diesen Gründen wird man 6, 4 statt der Worte: ἀκούσαντες τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησας αὐτοῖς, ἅ σοι ἐνετειλάμην, wohl zu lesen haben: ἀκούσαντες τὰ ῥήματα, ἃ ἐλάλησα αὐτοῖς.

In der Parabel selbst findet sich offenbar 4, 6 am Ende eine kleine Textkorruption ohne Bedeutung. Das zweimalige

χωρὶς σταθῆναι hat verschiedenen Sinn. Vielleicht ist zu lesen: *ἐκέλευσεν αὐτοὺς χωρὶς σταθῆναι ἵνα ἕκαστον πρὸς τὸ ἴδιον τάγμα.* Aber auch andere Möglichkeiten sind denkbar.

Noch einmal macht sich in Sim. VIII der Interpolator bemerklich, nämlich 11, 1, also in einem Abschnitt, der thatsächlich nicht zur Vision, sondern zum Schluss der zwölf Mandate gehört. Dass die *κλῆσις*, von der hier die Rede ist, nicht durch den Sohn Gottes, wie es nach dem jetzigen Texte der Fall ist, vollzogen wurde, ergiebt sich z. B. aus den Parallelen Mand. IV, 3, 4. 6 mit voller Deutlichkeit. Es handelt sich vielmehr um den an das gegenwärtige Geschlecht ergangenen letzten Bussruf, wie er durch den Bussengel veranlasst ist und von Hermas und seinen Genossen ausgeführt werden soll.

Die sechste Parabel.

Ausser in Sim. V. VIII. IX hat sich der Interpolator in den Parabeln grössere Zusätze nicht gestattet. Mir sind nur in Sim. VI ein paar Sätze aufgestossen, bei denen ich mit weniger oder mehr Sicherheit die fremde Hand meine erkennen zu können.

Der Schluss von c. 1: *καὶ ἄλλα πρόβατα εἶδον σπαταλῶντα καὶ τρυφῶντα ἐν τόπῳ ἑνί, οὐ μέντοι σκιρτῶντα*, ist nicht bloss seiner ungenügenden Bezeugung wegen verdächtig, sondern wegen seines Nachhinkens, das im Vorigen oft genug als Kennzeichen des Interpolators nachgewiesen ist. Sachlich ist er dem Zusammenhange durchaus angemessen, denn in c. 2 ist in der That von zwei Gruppen von Schafen die Rede[1]), die in den Worten 1, 6: *τὰ πρόβατα ταῦτα ὡσεὶ τρυφῶντα ἦν καὶ λίαν σπαταλῶντα, καὶ ἱλαρὰ ἦν σκιρτῶντα ὧδε κἀκεῖσε*, ungesondert bei einander stehen. Die dadurch veranlasste Undeutlichkeit mochte der Bearbeiter zu heben sich veranlasst sehen. Es ist ihm dieses hier auch einmal gelungen.

Dagegen scheint er in 4, 4 mit weniger Glück operiert zu haben. Hermas hat 4, 1 gefragt: *εἰ ἄρα τὸν αὐτὸν χρόνον βασανίζονται οἱ τρυφῶντες καὶ ἀπατώμενοι, ὅσον τρυφῶσιν καὶ*

1) Vgl. die entsprechenden Bilder in Sim. VIII, 6, 4 f. IX, 19, 1 ff.

ἀπατῶνται, und hat darauf vom Hirten die Antwort erhalten, sie würden in der That die gleiche Zeit gepeinigt werden. Das scheint ihm in Anbetracht der Grösse der Sünde eine unverhältnissmässig geringe Strafe zu sein: *ἔδει γὰρ τοὺς οὕτως τρυφῶντας καὶ ἐπιλανθανομένους τοῦ θεοῦ ἑπταπλασίως βασανίζεσθαι.* Diesem Verlangen begegnet der Hirt mit der Bemerkung, Hermas kenne nicht die Kraft des Strafleidens: eine Stunde Strafe habe die Kraft von dreissig Tagen, demgemäss ein Tag (= 12 Stunden) die Kraft von einem Jahre (12 × 30 = 360). In c. 5 wird dann ausgeführt, was es um die Kraft der Strafe sei. Dazwischen treten nun 4, 4 folgende Sätze: *ὅσας οὖν ἡμέρας τρυφήσῃ τις, τοσούτους ἐνιαυτοὺς βασανίζεται. βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ἐλάχιστός ἐστι, τῆς δὲ τιμωρίας καὶ βασάνου πολύς.* Ich kann hier nur den direkten Widerspruch finden zu der vorangegangenen Bemerkung, dass die Zeit der Sünde und der Strafe gleich lang sei. Wenn aber einem Tage der Sünde ein Jahr der Strafe entspricht, so ist damit schon gegeben, dass für die betreffenden ein Strafort im Jenseits nötig ist, da in den meisten Fällen das diesseitige Leben für die Strafe nicht ausreichen wird. Damit befinden wir uns aber im Gebiete des Interpolators, wie es Vis. III, 7, 6[1]) und in den entsprechenden Stellen der achten Parabel nachgewiesen ist; und es ist deshalb sehr begreiflich, dass man hier von den Strafen des Purgatoriums zu lesen gemeint hat[2]), obwohl der Zusammenhang dem ausdrücklich widerspricht[3]).

Das vierte Mandat.

Von allen Teilen des „Hirten“ haben die Mandate bei weitem am meisten ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt. Von den Veränderungen abgesehen, die im ersten Kapitel dieser Ab-

1) *ἑτέρῳ δὲ τόπῳ ἁρμόσουσιν πολὺ ἐλάττονι, καὶ τοῦτο ὅταν βασανισθῶσιν καὶ ἐκπληρώσωσιν τὰς ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

2) Gegen Harnack zu 4, 4, der hier nur vor der Annahme des Purgatoriums warnt, ohne das relative Recht dieser Deutung zu erkennen.

3) Vgl. besonders 3, 4.

handlung besprochen sind, kann ich die Hand der Interpolators nur im vierten Mandate erkennen. In dem diesem Stücke eingeschobenen Abschnitt c. 2 und 3, der, wie S. 257 f. gezeigt ist, ursprünglich in der Einleitung zu den Mandaten stand, fragt Hermas den Engel der Busse, wie es sich mit der Busse verhalte, 3, 1: *ἤκουσα, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.* Diese Ansicht wird von dem Bussengel mit: *καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει,* gebilligt. Damit wird aber eine Ansicht aufgestellt, welche den Ausführungen in Vis. I, 3, 2. II, 2, 4 f. III, 2, 2. 3, 2. 5, 5 geradezu widerspricht. Danach wird Hermas und seinem Hause, ja, auch denen, welche wegen ihrer Sünden aus dem *πύργος* gethan sind, noch eine Busse zugebilligt *μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας.* Darüber hinaus aber nicht; vielmehr hat dann die Busszeit für die Heiligen ein Ende. Die Heiden dagegen haben Zeit *ἕως ἐσχάτης ἡμέρας.* Liest man nun aber in Mand. IV, 3, 3 ff. weiter, so bemerkt man, dass hier, trotz der entgegenstehenden Ansicht in 3, 1, ganz dieselbe Vorstellung herrscht. Dort heisst es zunächst, dass die jetzt gläubig gewordenen oder die, welche in Zukunft gläubig werden, wohl eine *ἄφεσις τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν,* aber keine spätere Busse haben. Diejenigen dagegen, welche *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* berufen sind und damals auf ihre Busse hin Erlass ihrer Sünden bekommen haben, sind noch durch Ansetzung einer späteren Busse begnadigt worden. Die Barmherzigkeit Gottes erkannte die Schwachheit seines Geschöpfes, das den Überlistungen Satans ausgesetzt ist, und bestimmte für die Gegenwart eine zweite Sündenvergebung nach vollzogener Busse. Aber nach dieser Gnadenheimsuchung wird eine weitere Busse nicht mehr gestattet. Vergleicht man diese Ausführungen mit dem Texte von v. 1, so sieht man auf den ersten Blick, dass hier eben die Worte: *εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων,* zugesetzt sind. Sie würden sich mit den anderen Anschauungen zur Not vereinigen lassen, wenn sie sich auf Busse und Taufe derjenigen bezögen, die in der Gegenwart gläubig geworden sind, bezw. die in Zukunft noch zum Glauben kommen. Allein das wird durch die

erste Person des Plural — κατέβημεν, ἐλάβομεν — ausgeschlossen; denn Hermas und die Seinigen gehören doch gewiss zu denjenigen, welche πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν zum Heil berufen und, wenn wirklich der Eingang zum Reiche Gottes nur durch die Taufe ermöglicht werden kann, damals getauft worden sind. Ihnen aber wird ausdrücklich in v. 4 eine zweite μετάνοια zugesprochen. Zu alledem kommt nun noch, dass in allen bisher untersuchten Abschnitten die Aufnahme in den Turm von der Busse und dem Gehorsam gegen das Gesetz, bezw. gegen die Tugenden abhängig gemacht wird; von der Taufe nur in den deutlich als spätere Zusätze kenntlichen Stücken. Mithin müssen die betreffenden Worte in 3, 1 als späterer Zusatz beurteilt werden. Fragen kann man, worauf sich das παρά τινων διδασκάλων bezieht. Im Zusammenhange unserer Schrift kann man nur an die Belehrung durch die Ἐκκλησία denken[1]). Aber wenn man auch annimmt, dass der erste Teil der Visionen unvollständig ist[2]), und dass zu Anfang noch von dem Verkehr des Hirten mit Hermas in dessen früherer Zeit die Rede war, so wäre doch die Bezeichnung der Ἐκκλησία und des Ποιμήν durch τινὲς διδάσκαλοι auffallend. Vor allem aber ist ausgeschlossen, dass der Hirt vor Jahren dem Hermas von der Gelegenheit zur Busse sollte gesprochen haben, die in der Gegenwart gegeben wird. Mithin ist die Vermutung berechtigt, dass auch παρά τινων διδασκάλων Zusatz sei, und eine Erinnerung an die montanistischen Lehren ist wohl am Platze. Wie es sich erklärt, dass in Stücken, die als interpoliert nachgewiesen wurden, Ansichten über die Busse sich finden, welche den hier vorliegenden geradezu entgegengesetzt sind, sofern sie eine Busse sogar nach dem Tode noch für möglich halten, wird im fünften Abschnitte dieser Abhandlung erörtert werden. Die Strenge der Anschauung, dass für Sünden, die nach der Taufe geschehen, keine Vergebung gewährt werde, berührt sich übrigens mit der Richtung in einem anderen als interpoliert nachgewiesenen Abschnitt Sim. V, 7, wo nur für frühere ἀγνοήματα Vergebung gewährt wird, nicht aber für wissentliche Sünden, während doch

1) Vgl. Vis. II, 2, 4 f.
2) Vgl. die Bemerkungen S. 246 ff.

handlung besprochen sind, kann ich die Hand der Interpolators nur im vierten Mandate erkennen. In dem diesem Stücke eingeschobenen Abschnitt c. 2 und 3, der, wie S. 257 f. gezeigt ist, ursprünglich in der Einleitung zu den Mandaten stand, fragt Hermas den Engel der Busse, wie es sich mit der Busse verhalte, 3, 1: *ἤκουσα, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.* Diese Ansicht wird von dem Bussengel mit: *καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει*, gebilligt. Damit wird aber eine Ansicht aufgestellt, welche den Ausführungen in Vis. I, 3, 2. II, 2, 4 f. III, 2, 2. 3, 2. 5, 5 geradezu widerspricht. Danach wird Hermas und seinem Hause, ja, auch denen, welche wegen ihrer Sünden aus dem *πύργος* gethan sind, noch eine Busse zugebilligt *μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας*. Darüber hinaus aber nicht; vielmehr hat dann die Busszeit für die Heiligen ein Ende. Die Heiden dagegen haben Zeit *ἕως ἐσχάτης ἡμέρας*. Liest man nun aber in Mand. IV, 3, 3 ff. weiter, so bemerkt man, dass hier, trotz der entgegenstehenden Ansicht in 3, 1, ganz dieselbe Vorstellung herrscht. Dort heisst es zunächst, dass die jetzt gläubig gewordenen oder die, welche in Zukunft gläubig werden, wohl eine *ἄφεσις τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, aber keine spätere Busse haben. Diejenigen dagegen, welche *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* berufen sind und damals auf ihre Busse hin Erlass ihrer Sünden bekommen haben, sind noch durch Ansetzung einer späteren Busse begnadigt worden. Die Barmherzigkeit Gottes erkannte die Schwachheit seines Geschöpfes, das den Überlistungen Satans ausgesetzt ist, und bestimmte für die Gegenwart eine zweite Sündenvergebung nach vollzogener Busse. Aber nach dieser Gnadenheimsuchung wird eine weitere Busse nicht mehr gestattet. Vergleicht man diese Ausführungen mit dem Texte von v. 1, so sieht man auf den ersten Blick, dass hier eben die Worte: *εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων*, zugesetzt sind. Sie würden sich mit den anderen Anschauungen zur Not vereinigen lassen, wenn sie sich auf Busse und Taufe derjenigen bezögen, die in der Gegenwart gläubig geworden sind, bezw. die in Zukunft noch zum Glauben kommen. Allein das wird durch die

erste Person des Plural — κατέβημεν, ἐλάβομεν — ausgeschlossen; denn Hermas und die Seinigen gehören doch gewiss zu denjenigen, welche πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν zum Heil berufen und, wenn wirklich der Eingang zum Reiche Gottes nur durch die Taufe ermöglicht werden kann, damals getauft worden sind. Ihnen aber wird ausdrücklich in v. 4 eine zweite μετάνοια zugesprochen. Zu alledem kommt nun noch, dass in allen bisher untersuchten Abschnitten die Aufnahme in den Turm von der Busse und dem Gehorsam gegen das Gesetz, bezw. gegen die Tugenden abhängig gemacht wird; von der Taufe nur in den deutlich als spätere Zusätze kenntlichen Stücken. Mithin müssen die betreffenden Worte in 3, 1 als späterer Zusatz beurteilt werden. Fragen kann man, worauf sich das παρά τινων διδασκάλων bezieht. Im Zusammenhange unserer Schrift kann man nur an die Belehrung durch die Ἐκκλησία denken[1]. Aber wenn man auch annimmt, dass der erste Teil der Visionen unvollständig ist[2], und dass zu Anfang noch von dem Verkehr des Hirten mit Hermas in dessen früherer Zeit die Rede war, so wäre doch die Bezeichnung der Ἐκκλησία und des Ποιμήν durch τινὲς διδάσκαλοι auffallend. Vor allem aber ist ausgeschlossen, dass der Hirt vor Jahren dem Hermas von der Gelegenheit zur Busse sollte gesprochen haben, die in der Gegenwart gegeben wird. Mithin ist die Vermutung berechtigt, dass auch παρά τινων διδασκάλων Zusatz sei, und eine Erinnerung an die montanistischen Lehren ist wohl am Platze. Wie es sich erklärt, dass in Stücken, die als interpoliert nachgewiesen wurden, Ansichten über die Busse sich finden, welche den hier vorliegenden geradezu entgegengesetzt sind, sofern sie eine Busse sogar nach dem Tode noch für möglich halten, wird im fünften Abschnitte dieser Abhandlung erörtert werden. Die Strenge der Anschauung, dass für Sünden, die nach der Taufe geschehen, keine Vergebung gewährt werde, berührt sich übrigens mit der Richtung in einem anderen als interpoliert nachgewiesenen Abschnitt Sim. V, 7, wo nur für frühere ἀγνοήματα Vergebung gewährt wird, nicht aber für wissentliche Sünden, während doch

1) Vgl. Vis. II, 2, 4 f.

2) Vgl. die Bemerkungen S. 246 ff.

nach Vis. II, 2 selbst das *ἀρνεῖσθαι* bei nachfolgender Busse Verzeihung findet.

Die zweite Vision.

In dem eben erwähnten Zusammenhange Vis. II, 2 findet sich endlich noch eine kleine Interpolation, die letzte, die mir aufgefallen ist; nämlich in den Worten 2, 8: *ὤμοσεν γὰρ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν, τοὺς νῦν μέλλοντας ἀρνεῖσθαι ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις· τοῖς δὲ πρότερον ἀρνησαμένοις, διὰ τὴν πολυσπλαγχνίαν ἵλεως ἐγένετο αὐτοῖς.* Hier erregt das *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* Bedenken. Mir fehlt für diesen Ausdruck eine Parallele. Nach Gen. 22, 16. Ps. 89, 36. Jer. 44, 26. Amos 6, 8 schwört Gott bei sich, seiner Heiligkeit, seinem Namen, seiner Seele, und aus Hebr. 6, 13 kann man entnehmen, dass man über diese Art des göttlichen Schwurs reflektierte und zu dem Schlusse kam, Gott habe eben keinen Höheren, bei dem er schwören könne, deshalb schwöre er bei sich selbst. Sein *υἱός* kann keinesfalls als ein höherer betrachtet werden. Wenn nun unser Zusammenhang irgendwie an die Hand gäbe, weshalb Gott hier bei seinem Sohne schwüre, so könnte man sich beruhigen. Aber der Sohn wird in der ganzen Vision nie wieder erwähnt. Somit liegt die Vermutung sehr nahe, dass der Text hier interpoliert ist. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme steigert sich, wenn man die Parallele zu v. 8 in v. 5 beachtet: *ὤμοσεν γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ.* Hier haben wir also einen den oben angeführten alttestamentlichen Wendungen entsprechenden Ausdruck, der in v. 8 christlich umgestaltet ist auf Grund von Vorstellungen, wie sie z. B. in Joh. 12, 41. 1 Cor. 11, 7 berührt werden. Veranlasst ist dieser Zusatz offenbar dadurch, dass der Interpolator meinte, es beziehe sich *τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν* nicht auf Gott, worauf es doch nach der Parallele Sim. IX, 28, 7 f. gehen muss, sondern auf Christus. Auf den deutet er natürlich auch den Ausdruck *ἡ ζωὴ αὐτῶν* in v. 7: *ὅσοι οὐκ ἀρνήσονται τὴν ζωὴν αὐτῶν* [1]), obwohl dagegen schon die fol-

1) So auch z. B. Harnack zu 2, 8.

genden Worte ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν sprechen, deren Sinn durch Sim. IX, 28, 6 f. festgestellt ist. Beachtet man den weiteren Zusammenhang, so ist von einer Verleugnung des Sohnes nirgends die Rede, wohl aber von einer Verleugnung Gottes. Von den Kindern des Hermas heisst es 2, 2, dass sie Gott verachtet und den Herrn gelästert haben. Dass unter dem *κύριος* kein anderer zu verstehen ist als Gott, zeigt der Zusammenhang. Von Hermas selbst sagt der Hirt: *σώζει σε τὸ μὴ ἀποστῆναί σε ἀπὸ τοῦ θεοῦ ζῶντος*. Dasselbe wird denen verheissen, die sich ebenso verhalten. Wenn es 3, 4 von Maximus heisst, *πάλιν ἄρνησαι*, so muss sich das ebenfalls auf die Leugnung des lebendigen Gottes beziehen. So werden denn die Worte *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 2, 8 dem Interpolator zuzuschreiben sein. Zu der Annahme, den ganzen Vers auf seine Rechnung zu schreiben, scheint mir ein genügender Grund nicht vorhanden zu sein.

Übersicht.

Um eine schnellere Orientierung über den Ort und den Umfang der im „Hirten" vorkommenden Interpolationen zu ermöglichen, führe ich dieselben noch einmal in aller Kürze nach der gegenwärtigen Ordnung des Buches auf.

Vis. I: Nichts.

Vis. II: 2, 9: *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, S. 338.

Vis. III: 2, 9: *ἑτέρους δὲ πίπτοντας* bis zum Schluss, S. 276; 3, 5: *ἐπιμελῶς ἐκζητῶν* bis *σωθήσεται*, S. 272; 5, 1 f.: *καὶ συμφωνοῦντες* bis zum Anfang von v. 2 *οἱ δέ*, S. 277; 5, 4, S. 279; 5, 5: *ἐὰν νῦν μετανοήσωσιν* bis zum Schluss, S. 283; 7, 3, S. 276; 7, 5. 6, S. 283; 10, 2—13, 4, S. 286.

Vis. IV: 1, 10, S. 292; 3, 1—5, S. 293.

Vis. V: 5. 6: *καὶ (τὰς) παραβολάς*, S. 250.

Mand. I—III: Nichts.

Mand. IV: 3, 1: *παρά τινων διδασκάλων, εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ὑμῶν τῶν προτέρων*, S. 337.

Mand. V—IX: Nichts.

Mand. X: 1, 3: πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ, S. 260.

Mand. XI. XII: Nichts.

Sim. I—IV: Nichts.

Sim. V: 2, 6—8. 11: das πάλιν hinter συγκαλεσάμενος, S. 270; 4—7, S. 267.

Sim. VI: 1, 6: καὶ ἄλλα πρόβατα bis σκιρτῶντα, S. 334; 4, 4: ὅσας οὖν ἡμέρας bis βασάνου πολύς, S. 335.

Sim. VII: Nichts.

Sim. VIII: 3, 2: ὁ δὲ νόμος οὗτος bis πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, S. 323; 4, 6 Schluss, S. 333; 6, 4: ἅ σοι ἐνετειλάμην, S. 333; 6, 5 f.: ἔχουσιν ἐλπίδα bis ὅσοι δὲ οὐ μετανοήσουσιν; τὰ πρῶτα· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸν πύργον ἀνέβησαν, S. 331; 7, 2: ἀλλὰ καὶ τούτοις bis ἐλπὶς μετανοίας, S. 332; 7, 3: ὅσοι δὲ ἐξ αὐτῶν bis κατοικήσουσιν, S. 332; 7, 5 f.: ἐὰν δέ τις πάλιν bis παρανόμοις θάνατος, S. 332; 8, 3, S. 332; 8, 5: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν bis κατεργάζονται, S. 332; 9, 4, S. 333; 10, 2, S. 333; 10, 4: ἔσται, S. 333; 11, 1: τὰς ἐπιλύσεις πασῶν τῶν ῥάβδων; διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι, S. 253. 334; 11, 5: μοὶ δείξας καί, S. 253.

Sim. IX: 1, 1: καὶ παραβολάς, S. 253; 1, 1: ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν, S. 323; 4, 3: μετὰ δὲ τούτους ἕτεροι bis πύργου, S. 304; 4, 6 f., S. 323; 5, 3—5, S. 305; 6, 8: καὶ ἐλατομήθησαν, S. 319; 12, S. 297; 13, 2: αὗται γὰρ αἱ παρθένοι bis zum Schluss, S. 294; 13, 3: ὃς ἂν τὸ ὄνομα bis φορεῖ, S. 295; 13, 5: μετὰ τῆς πέτρας. οὕτω καὶ οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ bis zum Schluss, S. 296; 13, 7: τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ bis παρθένων τούτων. — οὖν. — καὶ ἦσαν bis ἐφρόνουν. S. 296; 14, 4—6, S. 300; 15, 2: καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, S. 297; 15, 4: οἱ δὲ μ′ bis 16, 7, S. 301; 17, 1: ἐκηρύχθη bis 18, 5, S. 306; 20, 1: οἱ μὲν τρίβολοι bis ἐμπεφυρμένοι, S. 308 n. 1; 20, 2. 3: οἱ τοιοῦτοι bis εἰσελθεῖν, S. 308; 23, 2: μετενόησαν bis λοιποί δέ, S. 309; möglicherweise 23, 4: καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καί, S. 311; 24, 4: καὶ ὅλον bis ἐλάβετε, S. 311; 25, 2: ἀπόστολοι καί; οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον

καί, S. 312; 26, 2: *οἱ μὲν τοὺς σπίλους ἔχοντες*, S. 313; 3—8, S. 314; 27, 2: *οἱ δὲ ἐπίσκοποι* bis *πάντοτε*, S. 316; 28, 2: *τοῦ υἱοῦ*, S. 316; 28, 3: *καὶ πάντων* bis *θεοῦ*, S. 316; 29, 4—31, 3, S. 317; 33, 2 f., S. 322.

Sim. X: Nichts.

Überblickt man diese Liste, so sieht man schnell, wie weite Partieen des Buches ganz oder doch fast ganz die Originalgestalt behalten haben. Dahin gehören in erster Stelle die Mandate, in denen sich, so viel ich sehe, nur Eine Interpolation, und zwar sehr merkwürdiger Art, findet. Auch die beiden ersten Visionen zeigen nur an Einer Stelle die Hand des Interpolators. Unberührt geblieben sind ausserdem Sim. I. II. III. IV. VII. X, und geringfügig sind die Zusätze in Sim. VI. Sehr stark dagegen ist die Bearbeitung folgender fünf Stücke: Vis. III. IV. Sim. V. VIII. IX. Und zwar zeigt sich hier die fremde Hand durchweg in der Ausdeutung, hier und da auch in der Umgestaltung der visionären oder parabolischen Bilder des Originals. Eben darin liegt auch der Grund, dass die fremden Zusätze verhältnismässig leicht erkannt und ausgeschieden werden können. Die Zeichnung jener Bilder und ihre lehrhafte Tendenz ist eine so deutliche, dass man schnell erkennt, wo ihre deutlichen Linien verwischt oder korrigiert werden. Man hat sich über den hieraus erklärbaren Zwiespalt des Buches schnell hinweggesetzt mit der Annahme, man habe es mit einem konfusen Schriftsteller zu thun, dem man eine klare Gedankenentwickelung überhaupt nicht zutrauen könne. Allein in den oben genannten Stücken, die als von dem Interpolator nicht berührt beurteilt sind, findet sich nichts von jener Verwirrung, und in den anderen Abschnitten kann man aufs deutlichste scheiden zwischen einem durchaus klaren, zweckentsprechenden Bilde und den fremdartigen Ausführungen, durch welche alles in Unordnung gerät. Es scheint mir ein Unrecht gegen den Schriftsteller zu sein, wenn man, nur um die Einheit des Buches in der vorliegenden Gestalt zu retten, ihm selbst alle die Verwirrungen aufbürdet, die auf Rechnung eines sicherlich sehr wohlwollenden, aber offenbar sehr beschränkten und geschmacklosen Kopfes kommen, der sich vornahm, eine ihm wertvolle

Schrift für seine besonderen Zwecke zu bearbeiten. Wie er dabei im Einzelnen vorgegangen ist, hat die obige Untersuchung herauszustellen versucht; welcher Art die religiöse und theologische Richtung war, die er vertrat, und auf welche Zeit die Abfassung seiner Arbeit hinweist, soll in dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung erörtert werden.

III.

Das jüdische Original.

Wichtiger noch als die Frage nach Charakter und Zeit des Interpolators ist die nach dem Ursprung des bearbeiteten Originals. Hat man schon bei der Schrift, wie sie jetzt vorliegt, als merkwürdig hervorgehoben, dass sich in ihr weder *Ἰησοῦς*, noch *Χριστός*, noch *τὸ εὐαγγέλιον* findet, so wird die Frage, ob sie überhaupt christlicher Herkunft sei, um so dringlicher, als gerade viele der als Zusätze entfernten Abschnitte ausgesprochen christlichen Charakter zeigen, sodass die Vermutung nahe liegt, die Originalschrift sei damit überhaupt der letzten Eigentümlichkeiten beraubt, die ihr einen Platz unter den Schriften der altkatholischen Kirche sicheren. Meine Ansicht ist dies in der That. Ich glaube, dass das Original des „Hirten" nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs ist, und mache mich anheischig, diese überraschende These jetzt, soweit es noch nötig ist, zu beweisen.

Die *Ἐκκλησία*.

Gleich im Eingange des Buches tritt die Gestalt der *Ἐκκλησία* auf, und damit scheint auf den ersten Blick der christliche Charakter des „Hirten" gesichert zu sein; denn an eine Ausscheidung der Partieen von der Kirche [1]) ist nicht zu denken. Allein bei genauerer Beobachtung zeigt sich gerade umgekehrt,

1) Vgl. ausser den ersten vier Visionen Sim. IX, 1, 1 f. 13, 1. Die Stellen Sim. IX, 18, 2. 3. 4 gehören dem Interpolator an.

dass wir es hier nicht mit der christlichen Kirche, sondern mit der jüdischen Gemeinde, und zwar bald im empirischen, bald im idealen Sinne zu thun haben.

Was zunächst den Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία betrifft, so ist derselbe auf die christliche Kirche von der jüdischen Gemeinde übergegangen. In Bezug auf letztere ist er noch Act. 7, 38 angewandt. In LXX findet sich ἐκκλησία, neben συναγωγή [1]), als Wiedergabe von קָהָל, und zwar im Sinne der Einzelversammlung wie der Erscheinung des ganzen Volkes. Das Gleiche gilt von dem Gebrauche in der apokryphischen Litteratur [2]). Giebt mithin der Begriff ἐκκλησία an sich keine Antwort auf die Frage, ob es sich um die jüdische oder die christliche Gemeinde handele, so wird man eine solche aus der näheren Beschreibung zu gewinnen suchen müssen.

Als wichtiges Merkzeichen ist zunächst zu beachten, dass die Ἐκκλησία dem Hermas als alte Frau erscheint [3]). Das wird Vis. II, 4, 1 dadurch erklärt, dass sie vor allen Dingen geschaffen und die Welt ihretwegen gemacht sei [4]). In Vis. I, 3, 4 wird die Erschaffung der „heiligen Kirche" zugleich mit der der Welt erwähnt und die ihr zu Teil gewordenen Verheissungen offenbar an Gen. 1, 28 angeknüpft [5]). Damit wird ein Gedanke ausgesprochen, der in der zweifellos jüdischen Litteratur der Gemeinde und dem Volk Israel gilt. So z. B. 4 Esra 6, 54 f.: „et super his Adam, quem constituisti ducem super omnibus factis quae fecisti, et ex eo educimur nos omnes quemque

---

1) Die Wiedergabe von קָהָל durch συναγωγή findet sich besonders in Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri; während es in den Büchern Deuteronomium bis Nehemia fast ausschliesslich mit ἐκκλησία übersetzt wird.

2) Vgl. z. B. 1 Macc. 3, 13: ἄθροισμα καὶ ἐκκλησίαν πιστῶν. 4, 58: πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ. 14, 19: ἀνεγνώσθησαν ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐν Ἱερουσαλήμ. Sir. 24, 1 f.: ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς, καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται· ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει; etc.

3) Vis. I, 2, 4. II, 1, 3. 4, 1. III, 1, 2.

4) Die wunderlichen Deutungen der alten Erscheinung der Kirche auf den sittlichen Verfall der Christenheit Vis. III, 10—13 sind S. 286 ff. als besonders leicht erkennbare Zusätze des Interpolators erwiesen.

5) Vgl. Vis. I, 3, 4: ἣν καὶ ηὐλόγησεν mit Gen. 1, 28: καὶ ηὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεός.

Schrift für seine besonderen Zwecke zu bearbeiten. Wie er dabei im Einzelnen vorgegangen ist, hat die obige Untersuchung herauszustellen versucht; welcher Art die religiöse und theologische Richtung war, die er vertrat, und auf welche Zeit die Abfassung seiner Arbeit hinweist, soll in dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung erörtert werden.

III.

Das jüdische Original.

Wichtiger noch als die Frage nach Charakter und Zeit des Interpolators ist die nach dem Ursprung des bearbeiteten Originals. Hat man schon bei der Schrift, wie sie jetzt vorliegt, als merkwürdig hervorgehoben, dass sich in ihr weder *Ἰησοῦς*, noch *Χριστός*, noch *τὸ εὐαγγέλιον* findet, so wird die Frage, ob sie überhaupt christlicher Herkunft sei, um so dringlicher, als gerade viele der als Zusätze entfernten Abschnitte ausgesprochen christlichen Charakter zeigen, sodass die Vermutung nahe liegt, die Originalschrift sei damit überhaupt der letzten Eigentümlichkeiten beraubt, die ihr einen Platz unter den Schriften der altkatholischen Kirche sicheren. Meine Ansicht ist dies in der That. Ich glaube, dass das Original des „Hirten" nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs ist, und mache mich anheischig, diese überraschende These jetzt, soweit es noch nötig ist, zu beweisen.

Die *Ἐκκλησία*.

Gleich im Eingange des Buches tritt die Gestalt der *Ἐκκλησία* auf, und damit scheint auf den ersten Blick der christliche Charakter des „Hirten" gesichert zu sein; denn an eine Ausscheidung der Partieen von der Kirche [1]) ist nicht zu denken. Allein bei genauerer Beobachtung zeigt sich gerade umgekehrt,

1) Vgl. ausser den ersten vier Visionen Sim. IX, 1, 1 f. 13, 1. Die Stellen Sim. IX, 18, 2. 3. 4 gehören dem Interpolator an.

dass wir es hier nicht mit der christlichen Kirche, sondern mit der jüdischen Gemeinde, und zwar bald im empirischen, bald im idealen Sinne zu thun haben.

Was zunächst den Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία betrifft, so ist derselbe auf die christliche Kirche von der jüdischen Gemeinde übergegangen. In Bezug auf letztere ist er noch Act. 7, 38 angewandt. In LXX findet sich ἐκκλησία, neben συναγωγή [1]), als Wiedergabe von קָהָל, und zwar im Sinne der Einzelversammlung wie der Erscheinung des ganzen Volkes. Das Gleiche gilt von dem Gebrauche in der apokryphischen Litteratur [2]). Giebt mithin der Begriff ἐκκλησία an sich keine Antwort auf die Frage, ob es sich um die jüdische oder die christliche Gemeinde handele, so wird man eine solche aus der näheren Beschreibung zu gewinnen suchen müssen.

Als wichtiges Merkzeichen ist zunächst zu beachten, dass die Ἐκκλησία dem Hermas als alte Frau erscheint [3]). Das wird Vis. II, 4, 1 dadurch erklärt, dass sie vor allen Dingen geschaffen und die Welt ihretwegen gemacht sei [4]). In Vis. I, 3, 4 wird die Erschaffung der „heiligen Kirche" zugleich mit der der Welt erwähnt und die ihr zu Teil gewordenen Verheissungen offenbar an Gen. 1, 28 angeknüpft [5]). Damit wird ein Gedanke ausgesprochen, der in der zweifellos jüdischen Litteratur der Gemeinde und dem Volk Israel gilt. So z. B. 4 Esra 6, 54 f.: „et super his Adam, quem constituisti ducem super omnibus factis quae fecisti, et ex eo educimur nos omnes quemque

1) Die Wiedergabe von קָהָל durch συναγωγή findet sich besonders in Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri; während es in den Büchern Deuteronomium bis Nehemia fast ausschliesslich mit ἐκκλησία übersetzt wird.

2) Vgl. z. B. 1 Macc. 3, 13: ἄθροισμα καὶ ἐκκλησίαν πιστῶν. 4, 58: πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ. 14, 19: ἀνεγνώσθησαν ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐν Ἱερουσαλήμ. Sir. 24, 1 f.: ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς, καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται· ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει; etc.

3) Vis. I, 2, 4. II, 1, 3. 4, 1. III, 1, 2.

4) Die wunderlichen Deutungen der alten Erscheinung der Kirche auf den sittlichen Verfall der Christenheit Vis. III, 10—13 sind S. 286 ff. als besonders leicht erkennbare Zusätze des Interpolators erwiesen.

5) Vgl. Vis. I, 3, 4: ἣν καὶ ηὐλόγησεν mit Gen. 1, 28: καὶ ηὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεός.

Schrift für seine besonderen Zwecke zu bearbeiten. Wie er dabei im Einzelnen vorgegangen ist, hat die obige Untersuchung herauszustellen versucht; welcher Art die religiöse und theologische Richtung war, die er vertrat, und auf welche Zeit die Abfassung seiner Arbeit hinweist, soll in dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung erörtert werden.

III.

Das jüdische Original.

Wichtiger noch als die Frage nach Charakter und Zeit des Interpolators ist die nach dem Ursprung des bearbeiteten Originals. Hat man schon bei der Schrift, wie sie jetzt vorliegt, als merkwürdig hervorgehoben, dass sich in ihr weder *Ἰησοῦς*, noch *Χριστός*, noch *τὸ εὐαγγέλιον* findet, so wird die Frage, ob sie überhaupt christlicher Herkunft sei, um so dringlicher, als gerade viele der als Zusätze entfernten Abschnitte ausgesprochen christlichen Charakter zeigen, sodass die Vermutung nahe liegt, die Originalschrift sei damit überhaupt der letzten Eigentümlichkeiten beraubt, die ihr einen Platz unter den Schriften der altkatholischen Kirche sicheren. Meine Ansicht ist dies in der That. Ich glaube, dass das Original des „Hirten“ nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs ist, und mache mich anheischig, diese überraschende These jetzt, soweit es noch nötig ist, zu beweisen.

Die *Ἐκκλησία*.

Gleich im Eingange des Buches tritt die Gestalt der *Ἐκκλησία* auf, und damit scheint auf den ersten Blick der christliche Charakter des „Hirten“ gesichert zu sein; denn an eine Ausscheidung der Partieen von der Kirche [1]) ist nicht zu denken. Allein bei genauerer Beobachtung zeigt sich gerade umgekehrt,

1) Vgl. ausser den ersten vier Visionen Sim. IX, 1, 1 f. 13, 1. Die Stellen Sim. IX, 18, 2. 3. 4 gehören dem Interpolator an.

dass wir es hier nicht mit der christlichen Kirche, sondern mit der jüdischen Gemeinde, und zwar bald im empirischen, bald im idealen Sinne zu thun haben.

Was zunächst den Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία betrifft, so ist derselbe auf die christliche Kirche von der jüdischen Gemeinde übergegangen. In Bezug auf letztere ist er noch Act. 7, 38 angewandt. In LXX findet sich ἐκκλησία, neben συναγωγή [1]), als Wiedergabe von קָהָל, und zwar im Sinne der Einzelversammlung wie der Erscheinung des ganzen Volkes. Das Gleiche gilt von dem Gebrauche in der apokryphischen Litteratur [2]). Giebt mithin der Begriff ἐκκλησία an sich keine Antwort auf die Frage, ob es sich um die jüdische oder die christliche Gemeinde handele, so wird man eine solche aus der näheren Beschreibung zu gewinnen suchen müssen.

Als wichtiges Merkzeichen ist zunächst zu beachten, dass die Ἐκκλησία dem Hermas als alte Frau erscheint [3]). Das wird Vis. II, 4, 1 dadurch erklärt, dass sie vor allen Dingen geschaffen und die Welt ihretwegen gemacht sei [4]). In Vis. I, 3, 4 wird die Erschaffung der „heiligen Kirche" zugleich mit der der Welt erwähnt und die ihr zu Teil gewordenen Verheissungen offenbar an Gen. 1, 28 angeknüpft [5]). Damit wird ein Gedanke ausgesprochen, der in der zweifellos jüdischen Litteratur der Gemeinde und dem Volk Israel gilt. So z. B. 4 Esra 6, 54 f.: „et super his Adam, quem constituisti ducem super omnibus factis quae fecisti, et ex eo educimur nos omnes quemque

---

1) Die Wiedergabe von קָהָל durch συναγωγή findet sich besonders in Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri; während es in den Büchern Deuteronomium bis Nehemia fast ausschliesslich mit ἐκκλησία übersetzt wird.

2) Vgl. z. B. 1 Macc. 3, 13: ἄθροισμα καὶ ἐκκλησίαν πιστῶν. 4, 58: πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ. 14, 19: ἀνεγνώσθησαν ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐν Ἱερουσαλήμ. Sir. 24, 1 f.: ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς, καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται· ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει; etc.

3) Vis. I, 2, 4. II, 1, 3. 4, 1. III, 1, 2.

4) Die wunderlichen Deutungen der alten Erscheinung der Kirche auf den sittlichen Verfall der Christenheit Vis. III, 10—13 sind S. 286 ff. als besonders leicht erkennbare Zusätze des Interpolators erwiesen.

5) Vgl. Vis. I, 3, 4: ἣν καὶ ηὐλόγησεν mit Gen. 1, 28: καὶ ηὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεός.

elegisti populum. haec autem omnia dixi coram te, domine, quoniam dixisti quia propter nos creasti saeculum"[1]). Adam als Stammvater der Ἐκκλησία ist ein Gedanke, der auch Sim. IX, 15, 4 gestreift wird, wo die erste Schicht von Steinen bei dem Turme, den Sim. IX, 13, 1 als die Ἐκκλησία bezeichnet, gedeutet wird auf die zehn Vertreter des ersten Geschlechtes der Gerechten. S. 301 habe ich gezeigt, dass hierunter die Ahnenreihe von Adam bis Noah verstanden werden muss. Ihr folgt das zweite Geschlecht der Gerechten bis David oder Salomo, und dann die Propheten und Diener Gottes. Durch diese 70 Fundamentsteine wird der Turm so deutlich wie möglich als die von Adam beginnende Gemeinde der Gerechten in Israel bezeichnet. Wie spröde sich diese Anschauung dem Versuch gegenüber verhält, sie ins Christliche umzusetzen, zeigt am besten die S. 303 näher beleuchtete Ausführung des Interpolators Sim. IX, 16, 1 ff., wonach die alttestamentlichen Frommen erst durch eine von den Aposteln an ihnen in der Unterwelt vorgenommene Taufe fähig gemacht werden, in die christliche Kirche einzutreten.

Noch deutlicher wird, dass es sich bei der Ἐκκλησία um die jüdische Gemeinde handelt, wenn die auf dem Fundamente der alttestamentlichen Frommen aufgebauten Steine Sim. IX, 17, 1 bezeichnet werden als zwölf Bergen entnommen, die als δώδεκα φυλαί gedeutet werden. Dass hierunter die über die ganze Welt verbreiteten Angehörigen des Zwölf-Stämme-Volkes gemeint sein müssen, ist S. 305 ff. erwiesen worden. Von hier aus lässt sich nun auch die Erklärung eines Abschnittes der neunten Parabel gewinnen, die bei Annahme christlichen Ursprunges des „Hirten" notwendig dunkel bleiben muss: Nachdem der Turm gebaut ist mit den Steinen aus den zwölf Bergen, welche Sinnbilder der zwölf Stämme Israels sind, stellt es sich bei der Revision durch den Herrn des Turmes heraus[2]), dass ihrer viele unbrauchbar sind und deshalb aus dem Turme entfernt

---

1) Desgl. 4 Esra 6, 58 f.: „nos autem populus tuus, quem vocasti primogenitum, unigenitum, aemulatorem carissimum, traditi sumus in manibus eorum. et si propter nos creatum est saeculum, quare non haereditatem possidemus cum saeculo?"

2) Vgl. Sim. IX, 6.

werden müssen. An ihre Stelle treten nun aber nicht andere Steine aus den zwölf Bergen, sondern solche aus einer benachbarten Ebene, die sich sämtlich durch ihre weisse Farbe auszeichnen. Ein Teil von ihnen wird freilich wegen ihrer runden Gestalt nur in der Nähe des Turmes niedergelegt in der Hoffnung, dass sie sich später zu quadratischen Steinen behauen und dann in den Bau aufnehmen lassen, was ihrer weissen Farbe wegen sehr erwünscht ist[1]). Harnack erklärt sich ausser Stande, zu erklären, was Hermas mit diesen Steinen aus der Ebene habe sagen wollen[2]). Anders Zahn, der hier dieselben sieht wie die *νέοι ἐν τῇ πίστει* des Interpolators in Vis. III, 5, 4[3]). Ihm ist allerdings die seiner Anschauung entgegenstehende Schwierigkeit nicht verborgen geblieben; aber er wird ihr doch nicht gerecht, wenn er urteilt: „Es könnte bei einer buchstäbelnden Auffassung als ein Ungedanke erscheinen, dass, nachdem die ganze Menschheit die christliche Predigt gehört hat, und ihr alles, was zu gewinnen war, entnommen ist, nachdem auch die Unterwelt ihre Toten hergegeben hat, doch noch eine neue Fundgrube von Christen sich aufthue". Wenn die zwölf Berge wirklich, wie der Interpolator Sim. IX, 17, 4 sich ausdrückt, *πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα* sind, so folgt daraus, dass als Ersatz für die unbrauchbar gewordenen Steine des Turmes eben wieder andere von diesen Bergen hergenommen werden müssen. Zahn meint freilich: „Aus dem zwölften Berge selbst konnten sie nicht wohl genommen werden, wodurch die Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des ersten grossen Aktes des Gleichnisses wäre zerstört worden. Die Berge sind hinreichend ausgebeutete Steinbrüche, wüste Stätten, wohin die untauglichen Steine zurückgebracht werden. Sie dienten der Darstellung des Gedankens, dass das Evangelium aller Kreatur gepredigt sei. Darum durfte nicht nachträglich an einem einzelnen Punkt der Eindruck der Ganzheit durch Hinzufügung getrübt werden"[4]). Allein eine Störung oder Trübung der Ein-

1) Vgl. Sim. IX, 6, 6—8.

2) Vgl. die Note zu Sim. IX, 30, 1.

3) A. a. O. S. 238 ff.

4) Dass eine solche Störung thatsächlich durch den Interpolator Sim. IX, 30, 3. 4 verursacht ist, scheint Zahn übersehen zu haben.

heitlichkeit des Bildes wäre dadurch nicht entstanden, dass der Herr des Turmes einfach den Befehl gegeben hätte, an Stelle der ausgeschiedenen Steine neue aus den Bergen zu bringen. Und davon, dass diese völlig ausgebeutet wären und also kein weiteres Material hätten liefern können, finde ich auch nirgends eine Andeutung. Im Gegenteil, wenn die Bauleute Sim. IX, 6, 5 den Herren fragen, *ἐκ τίνος ὄρους θέλῃ ἐνεχθῆναι λίθους καὶ ἐμβληθῆναι εἰς τὸν τόπον αὐτῶν*, so können sie das nur thun unter der Voraussetzung, dass die Berge eben noch nicht ganz ausgebeutet sind. Wenn nun der Herr ausdrücklich befiehlt, nicht aus den Bergen, sondern aus einer benachbarten Ebene sollten sie die Steine herbeibringen, so muss damit doch wohl gesagt sein sollen, die neuen Steine würden einem anderen Gebiete entstammen. Das ist keine „buchstäbelnde", sondern die einzig mögliche Auffassung unsrer Parabel. Wenn die zwölf Berge die Stämme Israels bedeuten, dann sind die aus der Ebene geholten Steine Proselyten aus den Heiden. Hierauf passen in schlagender Weise alle einzelnen Züge. Wenn es von den Steinen heisst, sie seien *λαμπροί*, so stimmt das vortrefflich zu den Proselyten, welche den Titel *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* trugen [1]). Wenn es dann von den weissen Steinen aus der Ebene heisst, dass sie teils als quadratische in den Bau eingefügt, teils, sofern sie noch rund waren, *παρὰ τὸν πύργον* niedergelegt seien, um etwa später noch einmal eingefügt zu werden, was ihrer weissen Farbe wegen sehr erwünscht sei, so ist damit doch aufs deutlichste der Unterschied gemacht zwischen solchen Heiden, welche durch Übernahme des ganzen Gesetzes geradezu zu Israeliten wurden, und solchen, die als *σεβόμενοι τὸν θεόν* zu dem die jüdischen Gemeinden umgebenden weiteren Kreise der Verehrer des Einen Gottes gehörten. Wenn sodann auch von den zunächst bei Seite gelegten Steinen aus der Ebene ein Teil behauen und in den Turm aufgenommen wird, dann aber im Gegensatz zu den anderen dem Bussengel überwiesenen Steinen von dem Reste gesagt wird Sim. IX,

1) Vgl. Act. 10, 34 f.: *οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.*

9, 4: *ἀπετέθησαν εἰς τὸ πεδίον ὅθεν ἠνέχθησαν· οὐκ ἀπεβλήθησαν δέ, Ὅτι, φησί, λείπει τῷ πύργῳ ἔτι μικρὸν οἰκοδομηθῆναι. πάντως δὲ θέλει ὁ δεσπότης τοῦ πύργου τούτους ἁρμοσθῆναι τοὺς λίθους εἰς τὴν οἰκοδομήν, ὅτι λαμπροί εἰσι λίαν*, so sieht man deutlich, dass es sich hier um die *ἔθνη* handelt, denen, in Gegensatz zu den *ἅγιοι*, Vis. II, 2, 5, Busse *ἕως ἐσχάτης ἡμέρας* von Gott bewilligt ist. Übrigens ist es bekannt, dass gerade in den Zeiten der Verfolgung der Juden durch die Heiden und der Zerstörung ihrer staatlichen Selbständigkeit der jüdischen Gemeinde durch den starken Zuwachs von Proselyten ein bedeutsamer Ersatz für die Apostaten geschaffen wurde [1]).

Unsere Stellung verstärkt sich, wenn wir von diesen Ausführungen der neunten Parabel einen Blick auf die achte werfen. Bedeutsam ist bereits, dass diejenigen, welchen der Engel die Zweige von der Weide des Gesetzes giebt, bezeichnet werden als *ὁ λαός* [2]). Von diesem Engel heisst es nun Sim. VIII, 3, 3: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος, Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς.* Diese Wendung erinnert an Hen. 20, 5, wo unter den Erzengeln Michael folgende Charakteristik erhält: „Michael, einer der heiligen Engel, nämlich über den besten Teil der Menschen gesetzt, über das Volk". Dass „das Volk" hier Bezeichnung für Israel ist, versteht sich von selbst, und dass Michael als Engel des Volkes Israel gilt, „ist übereinstimmend mit Dan. 10, 13. 21. 12, 1, mit den Targums und anderen späteren jüdischen Büchern überhaupt allgemeine Annahme" [3]). Dann kann aber auch das „Volk" Sim. VIII, 1, 2. 5. 3, 3, das unter dem Schatten der Gesetzesweide steht und dem Michael das Gesetz ins Herz giebt, über dessen Befolgung er dann wacht, nur Israel sein. Hierauf führt ja auch die Benutzung der Zwölfzahl in den vorgeführten Gruppen und das Verhältnis zu dem durch einen alle Lande überschattenden Weidenbaum sehr glücklich symbolisierten Gesetze. Wir befinden uns eben in der Zeit, wo Israel bereits über

1) Vgl. Schürer a. a. O. II, S. 558 ff.
2) Vgl. Sim. VIII, 1, 2. 5.
3) Vgl. Dillmann zu Hen. 20, 5.

alle Welt zerstreut war [1]). Man würde das auch wohl nicht verkannt haben, hätte man sich nicht durch die ungeschickte Interpolation Sim. VIII, 3, 2 imponieren lassen, welche die eben als *νόμος θεοῦ* gedeutete Weide sofort wieder auf den *υἱὸς θεοῦ* bezog. Auch was von der Versiegelung derjenigen gesagt wird, die sich als rechte Hüter des Gesetzes bewährt haben [2]), hat seine Parallele in einem Zusammenhange, in dem es sich ebenfalls um die zwölf Stämme Israels handelt, nämlich Apoc. 7, 1—8 [3]).

Wird durch alle diese Beobachtungen sicher gestellt, dass es sich bei der *Ἐκκλησία* um die jüdische Gemeinde handelt, so bedarf es kaum noch der Erwähnung, dass die Sinnbilder, unter denen sie im „Hirten" erscheint, auch sonst von der Gemeinde Israels gebraucht werden. Das Bild einer Frau findet sich in unserm Buche mit mehreren Variationen. Vis. IV, 2, 1 gleicht die *Ἐκκλησία* einer aus dem Brautgemach tretenden geschmückten, weissgekleideten Jungfrau. Israel als Jahves Braut [4]) ist gewiss der Ausgangspunkt für die mancherlei Bilder, in deren Reihe auch die oben genannte Stelle gehört. Ich erinnere nur an Ass. Mos. 11, 12: „quomodo ergo potero ducere plebem hanc tamquam pater unicum filium aut tamquam filiam domina virginem, quae paratur tradi viro?" [5]). Desgleichen an die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem als einer geschmückten Braut Apoc. 21. — Neben der Vorstellung der *Ἐκκλησία* als Braut findet sich Vis. III, 9 die einer Mutter: *ἀκούσατέ μου, τέκνα. ἐγὼ ὑμᾶς ἐξέθρεψα ἐν πολλῇ ἁπλότητι κτλ.* Auch diese geht auf alttestamentliche Gedankengänge wie Jes. 54, 1 ff. Thren. 1, 1 zurück und wird in den späteren Schriften mannigfach variiert. Vgl. 4 Esra 9, 38 ff., wo Zion als ein um den Tod ihres Sohnes trauerndes Weib dargestellt

1) Vgl. Sim. IX, 17, 1 und die Bemerkungen dazu S. 305.

2) Sim. VIII, 2, 2. 4. 6, 3; vgl. dazu noch S. 325.

3) Dass es sich hier ebenfalls um eine jüdische Schrift handelt, habe ich in meiner Schrift, Die Offenbarung des Johannes, 1889. S. 82 ff. nachzuweisen gesucht.

4) Vgl. Hosea 2, 21 f.

5) Vielleicht gehört auch hierher Sib. II, 312 f.: *Ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίας ἤματ' ἔδωκεν Ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς.*

wird. In demselben Zusammenhange (10, 7) heisst es: „Sion mater nostra omnium“ [1]). Mit diesen Stellen berührt es sich auch, wenn die Ἐκκλησία endlich als alte Frau vorgestellt wird, was ja, wie oben nachgewiesen ist, ein Motiv hat, das gerade den jüdischen Charakter der „Gemeinde“ sicher stellt.

Wenn sich dieses Bild nun unmittelbar mit dem anderen berührt, wo die Ἐκκλησία als auf mächtigen Fundamenten ruhender Turm erscheint, so liegen gerade auch hierfür in der jüdischen Litteratur und in Bezug auf das jüdische Volk und die jüdische Gemeinde schlagende Parallelen vor. Das trauernde Weib 4 Esra 9, 38 ff. verschwindet plötzlich: 10, 27 „et ecce amplius mulier non comparebat mihi, sed civitas aedificabatur et locus demonstrabatur de fundamentis magnis“ [2]). Gedeutet aber wird diese Erscheinung 10, 44: „haec mulier quam vidisti, haec est Sion, quam nunc conspicis ut civitatem aedificatam“. Apoc. Bar. 3, 3. 5 stehen die beiden Bezeichnungen für Sion: „mater mea“ und „urbs tua“, unmittelbar neben einander. Unmittelbarer freilich verbinden sich diese Vorstellungen noch, wenn es Apoc. 21, 2 heisst: *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*. Dass das Bild des Turmes, der nach Sim. IX auf einem Felsen gegründet ist, auf die hochgebaute Stadt Jerusalem zurückgeht, brauchte nicht erst besonders belegt zu werden. Indes fehlt es auch für diesen besonderen Zug nicht an einer schlagenden Parallele in der jüdischen Litteratur. In der grossen Tiervision Hen. 85—90 wird der Tempel in Jerusalem unter dem Bilde eines hohen, über die Stadt hinausragenden Turmes vorgestellt. Hen. 85, 50: „Und jenes Haus (nämlich Jerusalem) ward gross und weit, und es wurde jenen Schafen ein hoher Turm über jenem Hause für den Herrn der Schafe gebaut, und jenes Haus war niedrig, der Turm aber war erhaben und hoch; und der Herr der Schafe stand auf jenem Turm, und einen vollen Tisch setzte man ihm vor“ [3]). Was aber die *πύλη* betrifft, durch

1) Vgl. Apoc. Bar. 3, 2. 10, 16. Apoc. 12, 1 f. und die ganz auf jüdische Vorstellungen zurückgehende Stelle Gal. 4, 26 f.

2) Vgl. die verwandten Vorstellungen in Aseneth c. 15.

3) Vgl. ausserdem Hen. 89, 54. 56. 67. 73.

welche die Steine getragen werden müssen, so ist auch das ein aus der jüdischen Litteratur bekanntes Bild. Vor allem ist an ἡ πύλη ἡ στενὴ τῶν δικαίων, ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν Test. Abr. c. 11 zu denken, von der dasselbe gilt wie von dem Turme, dass sie nach der ἀνατολή zu liegt [1]), und durch die, ganz wie in Sim. IX, die Steine, d. i. die gerechten Seelen, von den Engeln getragen werden [2]). Wie nun Sim. VIII, 2, 5. 6, 6 statt ὁ πύργος der Ausdruck τὰ τείχη sich findet, so tritt das Bild einer Stadt Gottes geradezu hervor in Sim. I, 1 ff. Und wenn denen, welche wegen Gottes Namen Leiden erduldet haben — also denen, welche als weisse, viereckige Steine gleich zum ersten Male in den Turm aufgenommen werden — verheissen wird: ἐκείνων ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος (Vis. III, 2, 1), so blickt dabei die Vorstellung vom Tempel durch [3]), die ja auch an anderen Stellen anklingt [4]).

Turm und alte Frau sind Bilder nicht des jüdischen Volkes, sondern der Ἐκκλησία, der Gemeinde der Gerechten, nicht des Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, sondern des idealen Volkes Gottes. In Folge der Zusätze des Interpolators sind in Bezug auf diesen Punkt Missverständnisse entstanden, die ich schon im vorigen Abschnitte zu beseitigen mich bemüht habe. Dass es sich in dem Bilde vom Turmbau Vis. III um die ideale Gemeinde handelt, wird im Ganzen zugegeben [5]). Aufgenommen in den Bau werden nur solche, welche ihren Glauben in der Standhaftigkeit bei Verfolgungen und Leiden sowie in Gerechtigkeit ihres Wandels bewährt haben. Das Bild in Vis. III erscheint gegenüber der Ausführung von Sim. IX und auch den Andeutungen in Sim. VIII mehr wie eine Skizze. Fragen, wie die nach dem Unterschiede zwischen solchen Gliedern, die aus dem Volk der zwölf Stämme hervorgegangen sind, und solchen, die als Proselyten aus der Heiden-

---

1) Vgl. Test. Abr. c. 11 init. mit Vis. I, 4, 1. III, 10, 1.

2) Vgl. p. 7 f.: καὶ ἴδον ἄλλας ψυχὰς ὀλίγας καὶ ἐφέροντο ὑπὸ ἀγγέλων διὰ τῆς στενῆς πύλης. Sim. IX, 4, 1.

3) Vgl. Sir. 47, 10. 1 Macc. 1, 21. Test. Dan. 5.

4) Vgl. die Vorstellungen vom θυσιαστήριον Mand. X, 3, 2. 3. Sim. VIII, 2, 5.

5) Vgl. Zahn a. a. O. S. 200 ff. 224.

welt stammen, oder nach der Möglichkeit eines späteren Ausgeschiedenwerdens aus dem Turme, werden garnicht einmal gestellt. Eine Trübung erhält das Bild nur durch die christlichen Interpolationen von der Taufe 2, 9. 3, 5. 7, 3, wonach der Schein entsteht, als ob die Aufnahme in den Turm, wie es ja den Interpolationen von Sim. IX ausdrücklich ausgesprochen ist, abhängig gemacht würde von der Annahme der christlichen Taufe[1]); desgleichen durch den damit zusammenhängenden Zusatz in 5, 4, und endlich durch die das ganze vorhergehende Bild in die ärgste Verwirrung bringende Ausführung 10, 2 bis 13, 4, wonach die Ἐκκλησία als die empirische Kirche erscheint, mit deren sittlichem Zustand es augenblicklich nicht zum besten bestellt ist.

Auch in Sim. VIII kann der Turm nur als Bild der idealen Gemeinde Israels verstanden werden. Alle Mitglieder des Volkes erhalten die Zweige von der Weide des Gesetzes; in dem Turm aber finden Wohnung nur die, welche diese Zweige in unversehrtem und blühendem Zustande zurückgebracht haben, in erster Linie die Märtyrer[2]), also ganz dieselben, von denen Vis. III, 2, 5—7. 5, 2—4 die Rede ist. Die, welche die Zweige nicht wohl verwahrt haben, erhalten Gelegenheit, dieselben zu bessern, d. i. Busse zu thun, um dann etwa noch Aufnahme in den Turm zu finden[3]); auch hier liegt die Parallele mit Vis. III, 5, 5 offen vor.

Im wesentlichen gleich steht es nach meiner Überzeugung mit der Bedeutung des Turmbildes Vis. IX, auf das die kurzen Andeutungen in Sim. VIII zurückblicken, während es sich selbst als eine Ausführung der von der Kirche vermittelten Vision III giebt[4]). Schon von vorn herein ist zu erwarten, dass hier das Bild des Turmes nicht von dem in Vis. III „grundverschieden" sein wird. Zahn[5]) ist zu diesem Urteile gekommen, wie sich aus

1) Vgl. die Bemerkungen S. 303 ff., und das wertvolle Zugeständnis von Zahn a. a. O. S. 201.

2) Sim. VIII, 2, 1. 2. 3. 3, 5 f.

3) Vgl. Sim. VIII, 4, 6. 7, 3. 5. 8, 2. 3. 5. 9, 2. 4. 10, 1. 4.

4) Vgl. Sim. IX, 1, 1. Vis. V, 5.

5) A. a. O. S. 222. Harnack zu Sim. IX, 12, 1 stimmt Zahn bei

den Untersuchungen des vorigen Abschnitts leicht ergeben wird, durch die christlichen Interpolationen von der Taufe, die, wie oben gezeigt, schon das Bild in Vis. III getrübt und auch die achte Parabel in der Stelle 6, 3 mit einem fremdartigen Zuge versehen haben. Dass, wie Zahn behauptet, in Sim. IX das Eingefügtwerden in den Turm mit dem ersten Christwerden identisch, der Turm also nicht als die ideale, sondern als die empirische ἐκκλησία zu verstehen sei, folgt allerdings aus 12, 4. 5. 8. 13, 7. 14, 5 und besonders aus c. 16, aus 17, 4. 31, 1. 4, also lauter interpolierten Stellen. Ihnen widerspricht die Originalschrift mit den deutlichsten Zügen. Nach 15, 4 gehören nicht die Angehörigen Israels überhaupt, sondern die Geschlechter der Gerechten, bezw. die Propheten und Diener Gottes zum Turme. Als sich ferner bei der Visitation des Turmes c. 6 ergiebt, dass viele Steine, welche bei ihrer Einfügung in jeder Beziehung untadelig waren, Farbe und Form gewechselt haben, werden sie ausgeschieden, die einen für immer, die anderen, um unter der Bearbeitung durch den Bussengel zu einer Neueinfügung in den Turm geeignet zu werden. Mit Recht bemerkt Zahn [1]), dass durch diese Entfernung aus dem Turme dieser nicht als Bild der empirischen und idealen Kirche zugleich, sondern nur noch der letzteren erscheine. Wenn er dann aber meint, damit falle die der neunten Parabel zu Grunde liegende Vorstellung wieder in die der dritten Vision zurück, so konstatiert er damit nur den in Sim. IX thatsächlich vorhandenen Zwiespalt, der aber einzig Schuld der Interpolationen ist. An diesen hält Zahn auch hier fest, als an den massgebenden Gesichtspunkten, von denen aus das zureichende Verständnis der Parabel zu gewinnen sei. Ein dritter und der deutlichste Beweis dafür, dass in Sim. IX geradeso wie in Vis. III und Sim. VIII die Ἐκκλησία die ideale Gemeinde bedeutet, liegt darin, dass die zwölf Berge, denen die Steine für den Bau entnommen werden, nicht die unbekehrte Menschheit vorstellen, wie es allerdings dem Interpolator in c. 17 erschienen ist, sondern die Gesamt-

und ermahnt: „diligenter perlegas ea quae p. 222 sq. apud Zahnium secuntur, ne similitudinem male intellegas".

1) A. a. O. S. 234.

heit des Volkes der zwölf Stämme. Werden von ihnen Steine entnommen zu einem Bau, so versteht es sich, dass der Turm nicht dasselbe bedeutet wie die Gesamtheit der Berge. Ich kann es wieder nur als ein höchst erwünschtes Zugeständnis zu meiner Auffassung der Parabel und ihrer Zusätze betrachten, wenn Zahn meint, von der Deutung der zwölf Berge in c. 19 an werde die Grundanschauung des Gleichnisses vollends verlassen, und die Darstellung sinke in den Gedankenkreis von Vis. III und Sim. VIII zurück: „Wieder ist die Einfügung in den Turm nicht der durch Gläubig- und Getauftwerden sich vollziehende Eintritt in die Kirche, sondern eine an einen bestimmten Grad religiöser Vollkommenheit geknüpfte Versetzung in die wahre Kirche". Der Unterschied des Originals der Sim. IX von Vis. III ist einzig der, dass in letzterer lediglich ausgeführt wird, wer zur idealen ἐκκλησία gehört und wer nicht, während erstere den Gedanken zu breiter Ausführung bringt, dass selbst solche, welche eine Zeit lang der idealen Kirche angehört haben, sich nicht bewähren, eine Erfahrung, welche in Zeiten schwerer Glaubensprüfungen oft gemacht wird.

Somit versteht der „Hirt" unter der im Bilde einer alten Frau oder eines Turmes erscheinenden ἐκκλησία die ideale Gemeinde Israels. Gerade in Sim. IX erscheint daneben die Bezeichnung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [1]). Es handelt sich hier um jene unsichtbare mystische Gemeinde, deren Glieder mit Adam ihren Anfang nehmen, und die am Ende der Tage in die Sichtbarkeit treten wird. Vollständig deckt sich die Darstellung im Original des Hermas mit den Vorstellungen in den Bilderreden des Buches Henoch. Hen. 38, 1: „Wann die Gemeinde der Gerechten erscheinen wird und die Sünder für ihre Sünden gerichtet und von dem Angesichte der Erde weggetrieben werden, . . . wo wird dann die Wohnung der Sünder sein und der Aufenthalt derer, die den Herrn der Geister verleugnet haben?" 46, 8: „Und sie werden ausgetrieben aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung und der Gläubigen, welche gewogen sind in dem Namen des Herrn der Geister". 53, 6: „Und nach

1) 13, 2. 15, 2. 3. 29, 2.

diesem wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen“ [1]).

Neben dieser Vorstellung von der idealen Kirche geht im „Hirten“ auch die andere von der empirischen *ἐκκλησία* her. Hier wird sich bald genug entscheiden lassen, ob irgendwelche Anzeichen vorliegen, dabei an christliche Gemeinden zu denken.

Der Name *ἐκκλησία* in Bezug auf eine empirische Gemeinde findet sich hauptsächlich gelegentlich der Erwähnung von Gemeindevorstehern. So heisst es Vis. II, 2, 6: *ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα κατορθώσονται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ;* Vis. II, 4, 3: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας;* Vis. III, 9, 7: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις.* Aus der zweiten der genannten Stellen geht hervor, dass die *πρεσβύτεροι* die Vorsteher der Gemeinde sind, und aus der Antwort des Hermas auf die Aufforderung der *Ἐκκλησία,* neben ihr Platz zu nehmen, Vis. III, 1, 8: *Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι,* ergiebt sich, dass eben den Ältesten der erste Sitz in der Versammlung zukam. In diesen Notizen findet sich nicht das Geringste, was auf eine christliche Gemeinde hindeuten könnte. Dass sich *οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* ohne weiteres von den jüdischen Gemeindeältesten versteht, ist bereits zu Jac. 5, 14 S. 144 nachgewiesen. Dass *προηγούμενοι,* bezw. *προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* Ausdrücke sind, die von jüdischen Verhältnissen gebraucht werden, zeigt ein Vergleich mit 1 Macc. 5, 18. 19. 3 Macc. 1, 11. Apocr. Esra 8, 28. 67. 69. 9, 12. Eigenartig ist der Ausdruck *πρωτοκαθεδρίτης.* Er hat seine nächste Parallele in Mand. XI, 12, wo es von dem Pseudopropheten heisst: *θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν.* Kann man hier noch zweifelhaft sein, um was für eine *καθέδρα* es sich handelt, so wird die Unsicherheit beseitigt durch Matth. 23, 6. Marc. 12, 39. Luc. 11, 43. 20, 46, wo Jesus den Pharisäern nachsagt: *φιλοῦσιν . . . . τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς.* Nimmt man hinzu, dass es an Parallelen für diesen Ausdruck in der Litteratur, welche über christliche Verfassungszustände im apostolischen und nach-

---

1) Vgl. auch Hen. 62, 8.

apostolischen Zeitalter berichtet, ganz fehlt [1]), so wird man anerkennen müssen, dass der Ausdruck πρωτοκαθεδρίτης und πρωτοκαθεδρία ein starkes Gewicht für die Bestimmung des jüdischen Charakters des Hirten in seiner Originalgestalt in die Wagschale legt.

Dass bei der πρωτοκαθεδρία nicht an den Bischofssitz zu denken ist, ergiebt sich ausserdem daraus, dass die Originalschrift von Bischöfen nichts weiss. Die Stellen, wo sich das Wort ἐπίσκοπος findet, Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 27, 2, sind als Interpolationen nachgewiesen. Dass die Hirten Sim. IX, 31, 5 nicht auf die Bischöfe gedeutet werden können, versteht sich hiernach von selbst. Den Vis. II, 4, 3 erwähnten Klemens nun gar zum Bischof machen zu wollen, beruht auf reiner Phantasie. Was von ihm ausgesagt wird, dass er nämlich den Auftrag habe, das von Hermas abgefasste βιβλαρίδιον in die auswärtigen Städte zu schicken, lässt vielmehr den Schluss zu, dass Klemens für gewisse Dienstleistungen in der Gemeinde angestellt, also ὑπηρέτης [2]) gewesen sei, wie er denn zusammen genannt wird mit einer gewissen Grapte, die ebenfalls mit Dienstleistungen, und zwar für Witwen und Waisen, betraut ist. Noch nicht einmal das lässt sich behaupten, dass Klemens zu den πρεσβύτεροι der Gemeinde gehört habe. Diese, denen Hermas nach Vis. II, 4, 2 sein βιβλίον geben sollte, werden Vis. II, 4, 3 im Unterschied von Klemens und Grapte als diejenigen genannt, mit denen er das Buch lesen solle.

Neben den Ältesten und Vorstehern der Gemeinde kennt unser Buch διάκονοι. Dieser Ausdruck wird angewendet bei den mit den alttestamentlichen Propheten Sim. IX, 15, 4 zugleich genannten διάκονοι τοῦ θεοῦ, worunter wohl Verkündiger des göttlichen Willens und Wortes in Israel gemeint sein werden. Und in Mand. XII, 3, 3 wird die Aufgabe, die Hermas von dem Bussengel erhält, seinen Zeitgenossen die ἐντολαί mitzuteilen, als διακονία bezeichnet. Wie dann aber διακονεῖν, auch in der Profangräzität, sowie das ihm entsprechende „ministrare", von dem Bedienen mit Speise und Trank gebraucht wird, so kommt auch

1) Die Parallelen aus der späteren Litteratur bietet Harnack zu Mand. XI, 12.

2) Vgl. Schürer a. a. O. II, S. 368.

diesem wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen“ [1]).

Neben dieser Vorstellung von der idealen Kirche geht im „Hirten“ auch die andere von der empirischen *ἐκκλησία* her. Hier wird sich bald genug entscheiden lassen, ob irgendwelche Anzeichen vorliegen, dabei an christliche Gemeinden zu denken.

Der Name *ἐκκλησία* in Bezug auf eine empirische Gemeinde findet sich hauptsächlich gelegentlich der Erwähnung von Gemeindevorstehern. So heisst es Vis. II, 2, 6: *ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα κατορθώσονται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ;* Vis. II, 4, 3: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας;* Vis. III, 9, 7: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις.* Aus der zweiten der genannten Stellen geht hervor, dass die *πρεσβύτεροι* die Vorsteher der Gemeinde sind, und aus der Antwort des Hermas auf die Aufforderung der *Ἐκκλησία*, neben ihr Platz zu nehmen, Vis. III, 1, 8: *Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι,* ergiebt sich, dass eben den Ältesten der erste Sitz in der Versammlung zukam. In diesen Notizen findet sich nicht das Geringste, was auf eine christliche Gemeinde hindeuten könnte. Dass sich *οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* ohne weiteres von den jüdischen Gemeindeältesten versteht, ist bereits zu Jac. 5, 14 S. 144 nachgewiesen. Dass *προηγούμενοι,* bezw. *προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* Ausdrücke sind, die von jüdischen Verhältnissen gebraucht werden, zeigt ein Vergleich mit 1 Macc. 5, 18. 19. 3 Macc. 1, 11. Apocr. Esra 8, 28. 67. 69. 9, 12. Eigenartig ist der Ausdruck *πρωτοκαθεδρίτης.* Er hat seine nächste Parallele in Mand. XI, 12, wo es von dem Pseudopropheten heisst: *θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν.* Kann man hier noch zweifelhaft sein, um was für eine *καθέδρα* es sich handelt, so wird die Unsicherheit beseitigt durch Matth. 23, 6. Marc. 12, 39. Luc. 11, 43. 20, 46, wo Jesus den Pharisäern nachsagt: *φιλοῦσιν . . . . τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς.* Nimmt man hinzu, dass es an Parallelen für diesen Ausdruck in der Litteratur, welche über christliche Verfassungszustände im apostolischen und nach-

1) Vgl. auch Hen. 62, 8.

apostolischen Zeitalter berichtet, ganz fehlt [1]), so wird man anerkennen müssen, dass der Ausdruck *πρωτοκαθεδρίτης* und *πρωτοκαθεδρία* ein starkes Gewicht für die Bestimmung des jüdischen Charakters des Hirten in seiner Originalgestalt in die Wagschale legt.

Dass bei der *πρωτοκαθεδρία* nicht an den Bischofssitz zu denken ist, ergiebt sich ausserdem daraus, dass die Originalschrift von Bischöfen nichts weiss. Die Stellen, wo sich das Wort *ἐπίσκοπος* findet, Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 27, 2, sind als Interpolationen nachgewiesen. Dass die Hirten Sim. IX, 31, 5 nicht auf die Bischöfe gedeutet werden können, versteht sich hiernach von selbst. Den Vis. II, 4, 3 erwähnten Klemens nun gar zum Bischof machen zu wollen, beruht auf reiner Phantasie. Was von ihm ausgesagt wird, dass er nämlich den Auftrag habe, das von Hermas abgefasste *βιβλαρίδιον* in die auswärtigen Städte zu schicken, lässt vielmehr den Schluss zu, dass Klemens für gewisse Dienstleistungen in der Gemeinde angestellt, also *ὑπηρέτης* [2]) gewesen sei, wie er denn zusammen genannt wird mit einer gewissen Grapte, die ebenfalls mit Dienstleistungen, und zwar für Witwen und Waisen, betraut ist. Noch nicht einmal das lässt sich behaupten, dass Klemens zu den *πρεσβύτεροι* der Gemeinde gehört habe. Diese, denen Hermas nach Vis. II, 4, 2 sein *βιβλίον* geben sollte, werden Vis. II, 4, 3 im Unterschied von Klemens und Grapte als diejenigen genannt, mit denen er das Buch lesen solle.

Neben den Ältesten und Vorstehern der Gemeinde kennt unser Buch *διάκονοι*. Dieser Ausdruck wird angewendet bei den mit den alttestamentlichen Propheten Sim. IX, 15, 4 zugleich genannten *διάκονοι τοῦ θεοῦ*, worunter wohl Verkündiger des göttlichen Willens und Wortes in Israel gemeint sein werden. Und in Mand. XII, 3, 3 wird die Aufgabe, die Hermas von dem Bussengel erhält, seinen Zeitgenossen die *ἐντολαί* mitzuteilen, als *διακονία* bezeichnet. Wie dann aber *διακονεῖν*, auch in der Profangräzität, sowie das ihm entsprechende „ministrare", von dem Bedienen mit Speise und Trank gebraucht wird, so kommt auch

1) Die Parallelen aus der späteren Litteratur bietet Harnack zu Mand. XI, 12.

2) Vgl. Schürer a. a. O. II, S. 368.

hier [1]) der Diakonat als das Dienen an den Bedürftigen in Betracht. Dass die Diakonie in den christlichen Gemeinden ebenso wie das Institut der Presbyter aus der jüdischen Gemeinde herübergenommen wurde, ist bekannt [2]).

Ein eigentliches Lehramt ist nirgends zu entdecken [3]). Die Stellen, welche von den Aposteln handeln, Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 15, 4. 16, 5. 17, 1. 25, 2, sind sämtlich als interpoliert nachgewiesen. Was unser Buch über gute und schlechte *διδάσκαλοι* aussagt [4]), geht nicht hinaus über das Herkommen in den jüdischen Gemeinden, wo selbst in den Synagogen ein jeder, der das Wort begehrte, der Versammlung die Schrift auslegen durfte [5]). In diese Situation führt uns Mand. XI geradezu hinein. Viermal (v. 9. 13. 14) findet sich hier der Ausdruck *συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων*. In seiner inhaltreichen Note zu Mand. XI, 9 weist Harnack nach, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten *συναγωγή* als Bezeichnung der christlichen Gemeinde sehr spärlich im Gebrauch ist, während es „von Anfang an und fortgehend als spezifisches Wort für jüdische Versammlungen, ja, geradezu für das Judentum im Gegensatz zur christlichen Kirche von den christlichen Schriftstellern verwendet wird", und deshalb sehr früh in Misskredit gekommen ist. In Anbetracht dieses Sprachgebrauchs und gegenüber der Thatsache, dass im Neuen Testamente *συναγωγή* immer, auch in Jac. 2, 2, von der jüdischen Gemeinde gebraucht wird, ist es doch wohl ein bemerkenswertes Zeichen für den jüdischen Ursprung des Hirten, dass die Versammlung der Gemeinde viermal *συναγωγή* und nicht ein einziges Mal *ἐκκλησία* genannt wird. Wenn in die fromme Versammlung ein solcher kommt, welcher den göttlichen Geist hat, und wenn das Gebet gesprochen ist, dann

1) Sim. IX, 26, 2. Mand. II, 6. Sim. I, 9. II, 7.

2) Vgl. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae zu Matth. 4, 23 und Act. 6, 3: „tralatum erat officium diaconatus, cui cura pauperum demandata, in ecclesiam Evangelicam ex Judaica. Erant enim in unaquaque Synagoga פרנסים ג׳, tres diaconi, quibus incubuit ista cura".

3) Vgl. auch Zahn a. a. O. S. 106 ff.

4) Vgl. Sim. IX, 19, 2 f. 25, 1 f.; interpoliert sind die Stellen Vis. III, 5, 1. Mand. IV, 3, 1. Sim. IX, 15, 4. 16, 5.

5) Vgl. die Bemerkungen zu Jac. 1, 26. S. 56.

erfüllt der Geist ihn also, dass er zu der Menge das spricht, was Gott will. Der Gegensatz zu einem solchem Zeugen Gottes ist der *ψευδοπροφήτης*, der leer von Geist ist, der dem Volke nach dem Munde redet und lediglich auf seinen Vorteil und Genuss bedacht ist. Dass es sich dabei ebenfalls um eine Erscheinung handelt, die im Judentume oft genug vorkam, ergiebt sich, von anderem abgesehen, aus der Warnung Jesu vor den falschen Propheten, Matth. 7, 15 f., die sich in mehr als Einem Zuge mit der Schilderung in Mand. XI berührt.

Fehlt so in den Äusserungen unseres Buches über die empirische Gemeinde jeder christliche Zug, so spricht für den jüdischen Charakter derselben, dass ihre Glieder oft genug zu den Heiden, nie dagegen zu den Juden in Gegensatz gestellt werden. Ja, von der Bezeichnung *δώδεκα φυλαί* abgesehen, ist in unserm Buche überhaupt nie von den Juden die Rede. Daraus zu schliessen, dass es mit den Juden nichts zu thun habe, ist sehr verfehlt. Im Gegenteil, bei einem christlichen Buche wäre es nicht verständlich, wie der Verfasser den Gegensatz zu den Gerechten formulieren könnte mit *τὰ ἔθνη καὶ οἱ ἀποστάται*[1]) oder *τὰ ἔθνη καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*[2]); bei einem jüdischen Buche liegt nicht die geringste Ungenauigkeit vor.

Gott und der Herr der Gemeinde.

Die Vorstellung von Gott, welche unser Buch bietet, unterscheidet sich in Nichts von der des späteren Judentums, wie sie im Jakobusbriefe und den verwandten jüdischen Schriften vorliegt. Irgend einen christlichen Zug sucht man vergeblich. Obenan wird Gott als Schöpfer der Welt gepriesen. Vis. I, 3, 4 heisst es: *ἰδοὺ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδόξῳ βουλῇ περιθεὶς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ, καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων.* Mehr in dem Geschmack der jüdischen Popularphilosophie ist das Bekenntnis von Gott als dem Schöpfer abgefasst in Vis. I, 1, 6: *ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν*

---

1) Vgl. Vis. I, 4, 2.
2) Vgl. Mand. IV, 4.

καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα, und stärker noch in Mand. I, 1: *ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* Kann man hier noch nicht gerade die spezifisch christlichen Züge erwarten, so doch, wenn davon die Rede ist, dass Gott der Schöpfer auch der ist, welcher die *ἐκκλησία* gegründet und ihr grosse Verheissungen gegeben hat; vgl. Vis. I, 3, 4. Aber hier heisst es nur: *καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν, ἰδοὺ μεθιστάνει τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὰ ὄρη καὶ τοὺς βουνοὺς καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα ὁμαλὰ γίνεται τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, ἵνα ἀποδῷ αὐτοῖς τὴν ἐπαγγελίαν ἣν ἐπηγγείλατο μετὰ πολλῆς δόξης καὶ χαρᾶς.* Man vergleiche, wie derartige Gedanken in christlichen Schriften ausgeführt werden, z. B. 1 Petr. 1, 20 f. Eph. 1, 9 ff. 2 Clem. 14, 1 ff., so erkennt man deutlich, dass im „Hirten" irgend ein christlicher Gedanke nicht eingewirkt hat. Die Verheissung, auf welche in Vis. I, 3, 4 angespielt wird, ist keine andere als die der Weltherrschaft Israels, wie sie aus Gen. 1, 28 gewonnen ist.

Auch die Namen, welche Gott trägt, wenn nicht seine Person überhaupt in alttestamentlicher Weise durch den Begriff des Namens umschrieben wird[1]), gehen nicht über das hinaus, was sich in der judengriechischen Litteratur wiederholt findet. Von *θεός, κύριος, δεσπότης* abgesehen, finden wir einmal die Bezeichnung Gottes als *πατήρ* Vis. III, 9, 10. Wie wenig damit der jüdische Sprachgebrauch verlassen ist, habe ich S. 41. 58. 103 nachgewiesen. Mit Rücksicht auf das Endgericht, wo Gott die ganze Welt vor seinen Thron fordert, trägt er Vis. III, 9, 8 den Titel *ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας*. Die Parallele LXX Ps. 94, 3: *θεὸς μέγας κύριος καὶ βασιλεὺς μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς*, erinnert daran, dass auch im „Hirten" Gott den heidnischen Göttern und Götzen gegenübergestellt wird als der *εἷς* Mand. I, 1[2]) und als *ὁ θεὸς ὁ ζῶν* Vis. III, 7, 2. Über diese durchaus innerhalb des jüdischen Gebietes sich haltende Linie werden

1) Vis. III, 3, 5: *τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.* Vgl. z. B. Deut. 28, 58. Ps. 98, 3.

2) Vgl. Deut. 6, 4.

wir nirgends hinausgeführt. Der πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist in diesem Buche unbekannt, ja, von einer Vaterschaft Gottes, die über die Vis. III, 9, 10 berührte hinausgeht, ist nirgends die Rede; man müsste denn die parabolische Darstellung Sim. V, 2, 11 heranziehen, die aber ebenfalls, wie S. 272 bemerkt ist, die Grenzen des Judentums nicht verlässt.

Von dem Sohne Gottes als dem Herrn der Gemeinde ist nur in den offenbaren Interpolationen etwas zu lesen[1]). Dagegen redet das Buch viel von einem Herrn der Gemeinde, dessen Vorhandensein allein genügen dürfte, den jüdischen Charakter unseres Buches über jeden Zweifel zu erheben. In dem Bilde vom Turmbau in Sim. IX tritt bekanntlich der Herr des Turmes auf, der das Bauwerk, nachdem die zwölf Berge ihr Steinmaterial dargeboten haben, revidiert, die schlechten Steine kenntlich macht, sie aus dem Turme entfernen und durch neue Steine aus der Ebene, bezw. durch die behauenen alten Steine, ersetzen lässt und schliesslich noch einmal kommen wird, um sich des vollendeten Turms zu freuen. Folgende Titel erhält er: *ὁ αὐθέντης τοῦ πύργου* 5, 6; *ὁ δεσπότης τοῦ πύργου;* kurz *ὁ δεσπότης* 7, 6 oder *ὁ κύριος* 10, 4. Als er auftritt 6, 1, wird er so beschrieben: *ἀνήρ τις ὑψηλὸς τῷ μεγέθει, ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν*, und 7, 1: *ὁ ἀνὴρ ὁ ἔνδοξος καὶ κύριος ὅλου τοῦ πύργου.*

Um sicher herauszustellen, wer unter dieser Persönlichkeit zu verstehen sei, muss man die der neunten Parabel nahe verwandte achte hinzuziehen. Wenn etwas völlig sicher ist, so ist es die Thatsache, dass der Revision des Turmes in Sim. IX, 6 die der Weidenzweige in Sim. VIII, 1, 5ff. entspricht. Die Person nun, welche die Weidenzweige einfordert, wird dort charakterisiert als *ὁ ἄγγελος ὁ ἐπιδεδωκὼς τῷ λαῷ τὰς ῥάβδους*. Dieser Engel erhält 1, 2 folgendes Signalement: *ἄγγελος κυρίου ἔνδοξος λίαν ὑψηλός*. Beide Merkmale trägt, wie oben bemerkt ist, der *ἀνήρ* in Sim. IX, 6, 1. 7, 1. Sim. VIII, 3, 3

1) Vgl. Vis. II, 2, 8. III, 7, 6. Sim. V, 5. 6. Sim. VIII, 3, 2. IX, 12, 1ff. 13, 2. 3. 5. 7. 14, 5. 15, 2. 4. 16, 3. 5. 7. 17, 1. 4. 18, 4. 24, 4. 28, 2. 3.

wird weiter in Bezug auf den Engel gesagt: *ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος . . . ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς*, und v. 5 scheidet der Hirt dann das Gebiet dieses Engels und das seinige so: *ὅσοι παρέβησαν τὸν νόμον ὃν ἔλαβον παρ᾽ αὐτοῦ, εἰς τὴν ἐμὴν ἐξουσίαν κατέλιπεν αὐτοὺς εἰς μετάνοιαν· ὅσοι δὲ ἤδη εὐηρέστησαν τῷ νόμῳ καὶ τετηρήκασιν αὐτόν, ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν ἔχει αὐτούς*. Die in diesen Stellen sich findenden Attribute *ἔνδοξος* und *μέγας* sind oben bereits als in dem Bilde Sim. IX, 6, 1. 7, 1 wiederkehrend namhaft gemacht. Wenn es dann aber hier heisst, jener grosse Engel habe die Gewalt und das Regiment über das Volk und zwar insonderheit über die, welche das Gesetz Gottes halten, so entspricht dem vollkommen der Gedanke der neunten Parabel, wo der namenlose Mann bezeichnet wird als der Herr des ganzen Turmes. Dieser ist also kein anderer als der hohe Engel, der auch sonst an verschiedenen Stellen unsres Buches auftritt. Was bei dem Bilde von der Weide und von dem Turmbau über ihn ausgesagt ist, giebt vollkommene Erklärung über alles, was sonst über ihn berichtet wird. Sim. VII, 2. 3 heisst es von dem *ἔνδοξος ἄγγελος*, er sei erbittert über das Haus des Hermas und habe es deshalb dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* überliefert. Vis. 5, 2 ist es *ὁ σεμνότατος ἄγγελος*, Sim. IX, 1, 3 *ὁ ἔνδοξος ἄγγελος*, Sim. X, 1, 1. 3, 1 der „nuntius ille", welcher den Hermas dem Bussengel und den 12 Tugendjungfrauen überliefert; und nach Mand. V, 1, 7 werden die, welche von ganzem Herzen Busse gethan haben, von dem *σεμνότατος ἄγγελος* gerechtfertigt.

Glücklicherweise lässt uns das Buch nicht im Unklaren darüber, wer von den Engeln dieser erhabene sei. Sim. VIII, 3, 3 berichtet der Hirt an Hermas: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς*. Diese Vorstellung geht zurück auf Dan. 12, 1: *Μιχαὴλ ὁ ἄγγελος* (resp. *ἄρχων*) *ὁ μέγας, ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου*[1]), und wird in der jüdischen Litteratur festgehalten und weiter ausgeführt[2]). Für das Verhältnis Michaels

1) Vgl. auch Dan. 10, 13: *Μιχαὴλ εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων*.

2) Vgl. S. 112 und Hen. 20, 5: „Michael, einer der heiligen Engel, nämlich über den besten Teil der Menschen gesetzt, über das Volk".

zum Turme ist es noch von Bedeutung, dass er geradezu den Namen רבה דירושלם, רבה דציון, Fürst Jerusalems, Fürst Zions, erhält[1]); und wenn Michael Sim. VIII, 2, 5 sagt, dass er die in den Turm kommenden noch über dem Altare im Feuer prüfen werde[2]), so fehlt es auch dafür in der jüdischen Litteratur nicht an Parallelen. Levy a. a. O. zitiert Sebach. 62a: „Der Altar war gebaut und Michael der grosse Fürst stand da und opferte darauf". Nach einem Midrasch sind unter diesem Opfer die Seelen der Frommen zu verstehen. Michael gehört unter die Zahl der Erzengel[3]), deren Zahl meistens auf sieben angegeben wird[4]). So erscheint denn auch Sim. IX, 6, 2 Michael in der Mitte von ἓξ ἄνδρες, deren Beschreibung in Sim. IX, 3, 1: *εἶδον ἓξ ἄνδρας ἐληλυθότας ὑψηλοὺς καὶ ἐνδόξους καὶ ὁμοίους τῇ ἰδέᾳ*, sie sogleich als die Erzengel erscheinen lässt. Das bestätigt die Deutung in Vis. III, 4, 1: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτον κτισθέντες.* Wenn Zahn[5]) meint, daraus, dass Sim. IX, 6, 2 die Addition von 6 + 1 nicht vollzogen werde, gehe hervor, dass unter dem *δεσπότης τοῦ πύργου* nicht der Erzengel Michael zu verstehen sei, so dürfte dieser Einwand durch F. Webers[6]) mass-

1) Vgl. J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. 1868. II, 31. Weber, a. a. O. S. 165.

2) Vgl. S. 134 und auch 1 Cor. 3, 13–15.

3) Vgl. Test. Abr. I; Judas 9.

4) Vgl. Tob. 12, 15 und dazu O. F. Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith, 1853. S. 61 f. — Hen. 9, 1. 40, 3 ff. sind es vier. In Hen. 20 bietet die äthiopische Übersetzung nur sechs Erzengel, Uriel, Rufael, Raguel, Michael, Saraqâel, Gabriel. Die neuentdeckte griechische Übersetzung hat dagegen noch einen siebten Ῥεμειὴλ (ὁ) εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὃν ἔταξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῶν ἀνισταμένων. ὀνόματα ζ' ἀρχαγγέλων. Charles (The book of Enoch, 1893) hält diese Lesart für ursprünglich. Bezüglich Hen. 90, 21. 22 schwankt Dillmann zwischen der Lesart sechs oder sieben. Charles bietet letztere. Somit kann das Buch Henoch nicht als Zeuge für die Sechszahl der Erzengel beigezogen werden (gegen Zahn S. 273). Ob im Targum Jerusch. zu Deut. 34, wo nach Dillmann (a. a. O. S. 122) sechs, nicht sieben Erzengel genannt werden, nicht auch ein Fehler vorliegt, vermag ich nicht zu sagen.

5) A. a. O. S. 273.

6) System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880. S. 164.

gebendes Urteil beseitigt sein: „Michael und demnächst Gabriel ist von der jüdischen Theologie immer besonders hervorgehoben, und Michael zuletzt als das Haupt aller Engel bezeichnet worden“. Dem entspricht es, dass die sechs Erzengel den Bau ausführen [1]), während Michael ihn nur revidiert.

Entwerfen wir in Kürze ein Bild von dem Werke Michaels. Wenn Gott den Erzengeln nach Vis. III, 4, 1 überhaupt das Regiment über die Welt gegeben hat, so hat Michael in diesem Regimente die höchste Stelle bekommen, sofern er Herr der *Ἐκκλησία* ist, um deretwillen die Welt geschaffen wurde [2]). Dieser *Ἐκκλησία* und dem Volke gegenüber, aus dem sie sich erbaut, steht er da wie Gott, der selbst in vollkommener Transzendenz nur aus der Ferne durch die Vermittelung Michaels wirkt [3]). Dieser ist es, der dem Volk das Gesetz, sein Gesetz, ins Herz giebt und eifrig über dessen Erfüllung wacht [4]). Er zürnt wegen der Übertretungen und verhängt Strafen über die Sünder [5]). Er entscheidet auf Erden wie im Himmel, ob die Betreffenden würdig sind, der Gemeinde der Gerechten und Seligen anzugehören oder der ewigen Verdammnis zu verfallen. Als ein wahrer Herzenskündiger weiss er durch die Berührung mit seinem Stabe [6]) oder durch die Anwendung seines Prüfungsfeuers [7]) die Gedanken der Herzen und das eigentliche Wesen der Menschen zu offenbaren. Er ists, von dem in der Zeit sittlicher Erschlaffung der Befehl zur Busspredigt ausgeht, und auf dessen Weisung hin einzelne Personen, wie Hermas, der besonderen Pflege des Bussengels und der Tugendgeister überliefert werden. Er ist es, der die im Gehorsam gegen das Gesetz Bewährten und die, welche aufrichtig Busse gethan haben, für gerecht erklärt und so des ewigen Lebens versichert [8]). Er

---

1) Vis. III, 4, 1. Sim. IX, 3, 1.

2) Vis. I, 1, 6. 3) Vgl. Sim. X, 2, 2.

4) Sim. VIII, 3, 3: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ διδοὺς αὐτοῦ τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων. ἐπισκέπτεται οὖν αὐτοὺς οἷς ἔδωκεν, εἰ ἄρα τετηρήκασιν αὐτόν.*

5) Sim. VII, 2, 3. 6) Sim. IX, 6, 3.

7) Sim. VIII, 2, 5.

8) Mand. V, 1, 7: *ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.*

ist es, der am Ende wiederkommen und prüfen wird, ob der Bau vollkommen ist und ob die Baumeister ihre Schuld gethan haben [1]).

Ich weiss nicht, ob es ein Christ fertig bringt, dieses Bild, ohne Umdeutung, als Äusserung christlichen Geistes zu verstehen. Thatsächlich thut das ja auch keiner, von dem Interpolator an, der, freilich ohne Klarheit und Konsequenz, es mit Zügen übermalte, die dem Bilde Christi entnommen sind, bis auf die Ausleger der Gegenwart, welche das verworrene Machwerk des Bearbeiters als eine sinnvolle Einheit zu begreifen suchen. In der Art, wie sie das thun, gehn begreiflicherweise die Wege weit auseinander. Dem Wortlaut des Textes werden am besten gerecht diejenigen, welche wie Harnack [2]) auf Grund der Deutung des Interpolators Sim. IX, 12, 8: *ὁ ἔνδοξος ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί,* annehmen, der hohe Engel in Vis. V Sim. V. VIII. X sei identisch mit Michael in Sim. VIII und dieser mit dem *δεσπότης τοῦ πύργου* Sim. IX, der dann als der Sohn Gottes gedeutet werde. Aber es ist mir sehr unwahrscheinlich, dass der Interpolator seine Deutung des Herrn des Turmes auf Christus über das Bild des Turmbaues in Sim. IX hinaus bezogen hat. Dass er sich überhaupt immer nur an die Einzelheiten der Bilder hält und völlig unbekümmert darum ist, ob er nicht durch seine Deutung eines Zuges das Ganze in Verwirrung bringe, ist oft genug nachgewiesen worden. Und insofern haben Gelehrte wie Zahn [3]) und Link [4]) ganz recht, wenn sie sich gegen eine Identifizierung Michaels und des *σεμνότατος ἄγγελος* mit dem Herrn des Turmes wehren. Der Interpolator hat nur den letzteren von Christus verstanden, und man begreift das auch sehr leicht, da in jenen anderen Stellen die betreffende Person ausdrücklich als Engel auftritt, während das

1) Sim. IX, 7, 6: . . . *μήποτε ὁ δεσπότης ἐξάπινα ἔλθῃ καὶ τὰ περὶ τὸν πύργον ῥυπαρὰ εὕρῃ καὶ προσοχθίσῃ, καὶ οὗτοι οἱ λίθοι οὐκ ἀπελεύσονται εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου, κἀγὼ ἀμελὴς δόξω εἶναι παρὰ τῷ δεσπότῃ.*

2) Vgl. die Noten zu Vis. V, 2. Sim. VIII, 3, 3. IX, 6, 1.

3) A. a. O. S. 263 ff.

4) Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. 1886. S. 36—49.

Bild in Sim. IX für den, welcher nicht schärfer zusieht, verschiedene Deutungen möglich lässt, ja, in einigen Zügen, wie in dem der Wiederkunft des Herrn des Turmes, geradezu auf die Parusie Christi hinzuweisen scheint. Andererseits wollen mir freilich die Versuche, aus dem Originaltext des Hermas Gründe gegen die Identität Michaels mit dem Herrn des Turmes beizubringen, als durchaus unzureichend erscheinen. Oben schon ist der Einwand beseitigt, den man daraus abgeleitet hat, dass der *δεσπότης τοῦ πύργου* mit den sechs Erzengeln nie zu einer Hebdomas zusammengefasst und die Sechszahl überall[1]) als eine vollständige behandelt werde. Michael ist eben hier überall als das Haupt der sechs Erzengel gedacht. Dass Michael im achten Gleichnis immer Engel und nicht wie im neunten Herr des Turmes genannt wird, erklärt sich doch wohl sehr einfach aus der Verschiedenheit der Bilder. Der Turm steht in Sim. VIII ganz im Hintergrund als die Stätte, wo die Bewährten Aufnahme finden, nicht aber als das Haus, das aus den lebendigen Steinen der Gerechten und Bussfertigen erbaut wird. Auf die Mitteilung und Bewahrung des Gesetzes fällt aller Ton; daher erscheint Michael als *ἄγγελος*, als Gesandter Gottes. Mit dieser sehr begreiflichen Differenz hängt die andere zusammen, die Zahn so formuliert: „Jener (Michael) ist bei dem christlichen Volk bis zu dem Bruch zwischen empirischer und idealer Kirche anwesend; der Turmbesitzer während dieser Zeit abwesend; jener weilt nach der grossen Prüfung im Turm, dieser ist auch in dieser Zeit bis zu seiner letzten Parusie abwesend". Allein was Sim. VIII betrifft, so wird zunächst von Michael gesagt, er habe dem Volke die Weidenzweige gegeben (1, 2 f.), und dann (1, 5), er habe die Zweige wieder zurückgefordert. Dass er in der Zwischenzeit an seiner Stelle geblieben sei, wird nicht bemerkt. Wenn darüber gar kein Wort fällt, so erklärt sich das doch wohl sehr leicht aus der Eigenart des Bildes, sofern zwischen dem Abschneiden und Dürrwerden der Zweige kein grosser Zeitraum zu denken ist. Ganz anders beim Bilde vom Turm-

---

1) Vgl. ausser Sim. IX noch Vis. I, 4, 1. 3. III, 1, 6. 2, 5. 4, 1. 10, 1.

bau: Von dem Augenblicke an, wo der δεσπότης den Bau anordnet, bis zu dem, wo dieser schon mächtig in die Höhe gewachsen ist, verfliesst eine gute Zeit, und es ist eben durch das Bild selbst geradezu ausgeschlossen, dass während derselben der Turmherr dem Bau beständig zuschaue. Dass nun in Sim. VIII Michael nach der Revision im Turm weilt, während in Sim. IX der Besitzer des Turmes nach der Prüfung abwesend ist, giebt noch weniger Anlass zur Annahme eines Widerspruchs. So viel ich sehe, handelt es sich dabei um zwei Stellen aus Sim. VIII. In 2, 5 sagt Michael zu dem Hirten einfach: Ἐγὼ ὑπάγω; und 3, 5 heisst es, dass Michael die in den Turm aufgenommenen Gerechten unter seiner ἐξουσία habe. Dieser Gedanke wird eben in Sim. IX so ausgedrückt, dass der ἀνὴρ ἔνδοξος als δεσπότης τοῦ πύργου bezeichnet wird, und daneben ist es ohne alle Bedeutung, dass er sich bei dem Weiterbau nicht unter den Bauleuten befindet. In Sim. VIII ist Michael auch nicht bei dem Bussengel, als dieser sich bemüht, die abgewiesenen Weidenzweige wieder zum Grünen und Blühen zu bringen. — Ebenso unhaltbar ist Zahns letzter Einwand: „Jener (Michael) ist bei dem Eintritt der Individuen in die Kirche thätig, ist aber nicht Gegenstand der Predigt und des Glaubens; vom Sohn Gottes im neunten Gleichnis gilt das Umgekehrte". Vom Sohn als Gegenstand der Predigt und des Glaubens weiss die Originalschrift nichts. Dass aber in Sim. VIII Michael durch Mitteilung der Weidenzweige die Betreffenden zum Eintritt in die ἐκκλησία befähigt, während sich ein entsprechender Zug in Sim. IX nicht findet, hängt mit der Verschiedenheit der ausgeführten Bilder zusammen. Die zu dem Turmbau herbeigebrachten Steine haben ihre gute oder schlechte Eigenart je von dem Berge, von welchem sie kommen. Mit demselben Rechte, mit welchem man einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Michael und dem Herrn des Turmes meint feststellen zu können, kann man behaupten, Sim. VIII und IX ständen auf ganz verschiedenen Standpunkten bezüglich der Ansicht von der Vorbedingung zum Heile: in Sim. VIII werde es abhängig gedacht von dem Halten des Gesetzes, in Sim. IX ausgesprochen deterministisch von einer angeborenen Naturbeschaffenheit. So wenig hier ein Widerspruch der Gedanken,

sondern nur eine Verschiedenheit des Bildes vorliegt, so wenig bei dem, was Sim. VIII von Michael und Sim. IX von dem Herrn des Turmes ausgesagt wird. Zahn meint: „Die auffallende Ähnlichkeit dessen, was im neunten Gleichnis dem Sohn Gottes, im achten dem Michael zugeschrieben wird, muss der Betrachtung des fundamentalen Unterschiedes zwischen Christus und allen Engeln weichen, welcher dann auch wieder die Unterschiede im einzelnen beachten lehrt". Die grosse Ähnlichkeit zwischen dem Bilde Michaels und dem des Turmherrn giebt Zahn zu; Unterschiede im Einzelnen beachtet er erst in Folge der Erkenntnis des fundamentalen Unterschiedes zwischen Christus und den Engeln; dieser Unterschied ist aber lediglich auf Grund der Interpolationen gewonnen, da die Originalschrift nie von einem Sohnes Gottes im Gegensatz oder Unterschied von den Engeln redet. Wollte man die Thatsache der Bearbeitung unsres Buches anerkennen, so würde man auf die mühsam herbeigebrachten kleinen Unterschiede, deren Bedeutungslosigkeit oben herausgestellt ist, gewiss ohne weiteres verzichten. Harnack [1]) äussert sich dahin, dass er trotz seiner Hypothese von der Identität Michaels mit dem Sohne Gottes den Eindruck habe, hier liege ein Problem vor, das noch einer neuen Bearbeitung bedürfe. Hoffentlich hat die eben gegebene die bisher ungelösten Schwierigkeiten genügend erklärt und beseitigt.

Wie die Vorstellung von Michael als dem Herrn der *ἐκκλησία* auf das unmissverständlichste den jüdischen Charakter der Grundschrift des „Hirten" beweist, so zeigt auch die bei dieser Gelegenheit vielfach schon berührte Engellehre keinen Zug, der uns in das christliche Gebiet wiese. An der Spitze der Engel als ihre Beherrscher [2]) stehen die sieben Erzengel, in ihrer Mitte als ihr Haupt Michael, der Engel des Volkes Israel. Zahn S. 271 meint: „Der einzige Engelname ausser Tegri, welchen Hermas gebraucht, hatte seinen Grund in der Absicht, die christliche Kirche als das geistliche Israel darzustellen". Von solcher Absicht haben wir nichts entdeckt. Das Volk, über das Michael

1) Zu Vis. V, 2.

2) Vis. III, 4, 2: *οὗτοι δὲ οἱ ἓξ ὑπερέχοντες αὐτούς εἰσιν.* Dan. 10, 13 *Μιχαὴλ εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων.*

das Regiment hat, ist vielmehr Israel selbst. Untergeben sind den Erzengeln Myriaden von heiligen Engeln, wie es mit einer besonders an das Buch Henoch erinnernden Wendung ausgedrückt wird [1]). Diese haben im Himmel ihre Wohnung zugleich mit den Gerechten, denen hier auf Erden bereits die Verheissung gegeben wird, in die Zahl der Engel eingeschrieben zu werden und ihre Stätte bei ihnen zu finden [2]), wie das im Henochbuche so besonders schön dargestellt wird [3]). Von den Namen, welche die Engelklassen haben, findet sich *αἱ δυνάμεις* [4]). Aber es gehört auch in dieses Gebiet, wenn Sim. VI, 3, 2 ein *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* erscheint. Solche Strafengel finden wir in den Testamenten der zwölf Patriarchen [5]) wie im Buche Henoch [6]). Eine merkwürdige Erscheinung ist der Vis. IV, 2, 4 auftretende Engel Tegri, sofern dieser Name sonst nicht vorkommt. Dass derselbe aus der jüdischen Angelologie stamme, ist, so viel ich sehe, allgemein zugegeben [7]). Diese nahm Engel für jedes Gebiet der Schöpfung an. Ein Engel, der

---

1) Vgl. Vis. II, 2, 7: *οἱ ἄγγελοι οἱ ἅγιοι;* III, 2, 5 *μυριάδες ἀνδρῶν*; 4, 2: *ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ.* Hen. 1, 2: *ἣν ἔδειξάν μοι ἄγγελοι ἅγιοι*; 1, 9: *ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.* Dan. 7, 10. Tob. 25, 3.

2) Vgl. Vis. II, 2, 7. Sim. IX, 24, 4. 25, 2. 27, 3.

3) Vgl. Hen. 39, 4ff.

4) Vis. I, 3, 4: *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων;* Test. Levi 3: *ἐν τῷ τρίτῳ (οὐρανῷ) εἰσὶν αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν.* 1 Petr. 3, 22.

5) Test. Levi 3: *ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ δευτέρῳ οὐρανῷ*) *εἰσὶ πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν εἰς ἐκδίκησιν τῶν ἀνόμων.*

6) Hen. 53, 3: „Denn ich habe die Strafengel gesehen, wie sie gingen und alle Werkzeuge dem Satan zubereiteten“. Desgleichen Hen. 56, 1. 62, 11. 63, 1. 66, 1. Besonders ist die Stelle 63, 1 zu beachten: „In jenen Tagen werden die mächtigen Könige, welche die Feste inne haben, von seinen Strafengeln, denen sie überliefert wurden, erflehen, ihnen eine kleine Ruhe zu gönnen“. v. 5f.: „Und sie werden sagen: O dass uns einer Ruhe gäbe .... jetzt sehnen wir uns nach einer kleinen Ruhe, aber finden sie nicht“ (auch v. 8). Von der Strafe, welche der *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* verhängt hat, heisst es Sim. VI, 2, 7: *καὶ ἀνάπαυσιν αὐτοῖς οὐκ ἐδίδου*; 3, 1: *ἀνοχὴν ὅλως οὐκ εἶχον.*

7) Vgl. besonders die von F. Delitzsch gegebene Erklärung in der Note zu Vis. IV, 2, 4 bei Harnack.

die Tiere bezähmt, kommt auch in der mit der unsrigen sich nahe berührenden Stelle Dan. 6, 22 vor: *ὁ θεός μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων*[1]). Auch die für unser Buch so charakteristische Erscheinung des als Hirte auftretenden *ἄγγελος τῆς μετανοίας* hat ihre Parallelen in der jüdischen Litteratur. Hen. 40, 2 ff. ist die Rede von den vier Engeln des göttlichen Thrones; die Namen der drei ersten, Michael, Rufael, Gabriel, kehren in der Siebenzahl der Erzengel c. 20 wieder[2]). Der vierte Fanuel, nicht; er findet sich auch nicht unter den Namen der Erzengel, wie die spätere Theologie sie feststellte[3]). Von ihm heisst es nun v. 9: „und der vierte, der über die Busse und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben, ist Fanuel". Es ist auffallend, wie dieses Wort mit der Vorstellung des Hirten Mand. IV, 2, 2 zusammenklingt: *Ἐγώ, φησίν, ἐπὶ τῆς μετανοίας εἰμί*, und mit dem, was der Hirt dem Hermas gleich darauf v. 4 ausspricht: *ζήσῃ, φησίν, ἐὰν τὰς ἐντολάς μου φυλάξῃς καὶ πορευθῇς ἐν αὐταῖς. καὶ ὃς ἂν ἀκούσας τὰς ἐντολὰς ταύτας φυλάξῃ, ζήσεται τῷ θεῷ.* Da der Hirt nicht als ein Bussengel, sondern als der *ἄγγελος τῆς μετανοίας*[4]) auftritt, so liegt die Vermutung nahe, dass unter ihm eben der bestimmte Bussengel gemeint sei, der Hen. 40, 9 den Namen Fanuel trägt. Auch dass er in der Gestalt eines Hirten auftritt, hat im Henochbuche seine Parallele. Schon S. 349 ist darauf aufmerksam gemacht, dass das Bild vom Turm, das bei Hermas eine so grosse Rolle spielt, offenbar der Tiervision Hen. 85—90 entstammt. Eben hier treten siebzig Hirten auf, welchen Gott das Volk Israel zur Obhut übergeben hat[5]), und von Hofmann[6]) hat zuerst die richtige Deutung derselben auf Engel gegeben, welche sodann auch Schürer[7]) und Charles[8]) mit überzeugenden Gründen vertreten haben. Was

1) Nahe verwandte Vorstellungen Ps. 91, 11. 13. Test. Napht. 7.
2) Vgl. auch Hen. 9, 1.
3) Vgl. Weber a. a. O. S. 164.
4) Vis. V, 7. Sim. IX, 23, 5. 33, 1.
5) Hen. 89, 5 ff.
6) Der Schriftbeweis I. 1857. S. 422.
7) A. a. O. II, 623.
8) The book of Enoch, p. 242—245. Bei Schürer und Charles sind

von diesen Hirten ausgesagt wird, erinnert an verschiedene Züge des Hermas. Zunächst heisst es Hen. 89, 59f.: „Und er berief siebenzig Hirten und verstiess jene Schafe, damit sie sie weiden, und sprach zu den Hirten und ihren Gesellen: jeder einzelne von euch soll fortan die Schafe weiden, und alles, was ich euch befehlen werde, das thut. Und ich übergebe sie euch nach der Zahl, und werde euch ansagen, wer von ihnen umkommen soll; selbige bringet um“. — Danach haben die Engel offenbar die Amtsbefugnisse der Strafengel, von denen als Parallele zu dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* Sim. VI, 3, 2 bereits S. 367 die Rede war. Wenn es nun Hen. 89, 60 heisst, Gott habe „einen anderen“ gerufen zur Beaufsichtigung der Hirten, so hat Charles recht, wenn er darin den Erzengel Michael sieht, der im Hermas-Hirten offenbar auch die Oberaufsicht hat. Von den siebenzig Hirten heisst es dann Hen. 89, 65: „Und ich sahe, bis dass jene Hirten weideten zu ihrer Zeit; und sie begannen zu töten und zu Grunde zu richten mehr, als sie geheissen waren; und überliessen jene Schafe in die Hand der Löwen“. Es berührt sich das nahe mit dem, was Sim. VI, 2, 2 von dem ebenfalls in der Gestalt eines Hirten auftretenden *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* ausgesagt wird: *καὶ ἀπόλλυνται ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου τούτου, τινὰ μὲν εἰς θάνατον, τινὰ δὲ εἰς καταφθοράν*, wenngleich dort offenbar das Verderben beide Male ein verschiedenes ist. Und endlich ist es sehr bemerkenswert, dass Gott Sim. IX, 31, 5 den Titel „dominus pecorum“ erhält, der bei Henoch beständig wiederkehrt [1]). Bei dieser Sachlage kann man kaum zweifeln, dass die Tiervision des Henochbuches die Quelle ist, aus welcher die Vorstellung des Bussengels als Hirten stammt, wie das dortige Bild auf die manigfaltigen alttestamentlichen Stellen zurückgeht, in denen Israel als Herde Jahves angesehen wird [2]).

Noch einer Eigentümlichkeit der Engelanschauungen unsres Buches ist Erwähnung zu thun, die indes ganz anf der bisher nachgewiesenen Linie liegt. Das sittliche und unsittliche Prinzip, wie es in dem *ἄγγελος μετανοίας* und in dem *ἄγγελος τρυφῆς*

auch die deutschen und englischen Theologen angeführt, welche seither dieser Ansicht zugestimmt haben.

1) Vgl. Hen. 89, 16. 22. 26. 28. 30. 33. 36. 45. 50 u. s. w.

2) Vgl. Ps. 95, 7. 100, 3. Micha 7, 14. Zach. 10, 3.

καὶ ἀπάτης vorliegt, und das sich wieder zurückführt auf Michael, bezw. Gott, und auf den *διάβολος*, kommt auch zur Darstellung in einem *ἄγγελος δικαιοσύνης* und einem *ἄγγελος πονηρίας* [1]), in einem *πνεῦμα ἅγιον* und einem *πνεῦμα πονηρόν*, sowie in ganzen Gruppen von heiligen und bösen Geistern. Ich denke an die zwölf (bezw. sieben) Jungfrauen Sim. IX, 2, 3 ff. 13, 2. 15, 1 ff. Vis. III, 8, 1 ff. und die zwölf Weiber Sim. IX, 9, 5. 13, 8. 15, 3. Es sind das Personifizierungen sittlicher und unsittlicher Triebe, wie sie bei Philo [2]), sowie in der populären jüdischen Litteratur häufig vorkommen. So ist das freilich nur siebengliedrige Gegenstück zu den Sündenweibern bei Hermas in Test. Rub. 3 zu finden, wo als die *ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλάνης*, die von *Βελίαρ* zur Verführung des Menschen gesandt werden, *πορνεία, ἀπληστεία, μάχη, ἀρεσκεία καὶ μαγγανεία, ὑπερηφανεία, ψεῦδος, ἀδικία* sind. — Ist es überhaupt kaum möglich, die christliche Angelologie gegen die jüdische abzugrenzen, so wird man sich ja nicht wundern können, dass sich aus Betrachtung dieser Seite der religiösen Vorstellungen des „Hirten" keine Gründe für den christlichen Charakter des Buches gewinnen lassen. Freilich — von dem abgesehen, was es über Michael auszusagen weiss — auch keine für den ausschliesslich jüdischen Charakter desselben. Indes ist doch zu beachten, dass man bei der herkömmlichen Annahme in Betreff des Ursprungs unsres Buches oft von seiner sehr eigenartigen Angelologie gesprochen hat. Das kann man nicht, wenn man es in der Beleuchtung ansieht, die darauf von der jüdischen Litteratur der Zeit kurz vor und nach Christus fällt.

Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde.

Bei der Untersuchung nach den Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde muss es sich herausstellen, ob es der Verfasser mit Christen oder mit Juden zu thun hat. Das wird nun freilich noch nicht deutlich, wenn wir die Bezeichnungen ins Auge fassen, welche die Gemeindeglieder kurz kenn-

---

1) Vgl. Mand. VI, 2, 2 ff.
2) Vgl. die Bemerkungen zu Jac. 1, 15.

zeichnen. Sie heissen *οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι κυρίου* [1]), *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* [2]), *ἅγιοι* [3]), *δίκαιοι* [4]), *πιστοί* oder *πιστεύσαντες* [5]), *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* [6]), *ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι κυρίου* [7]). Dass diese Bezeichnungen von der jüdischen Gemeinde auf die christliche übergegangen sind, sei in aller Kürze durch folgende Stellen erhärtet: Jes. 41, 8. 9. Ex. 19, 6. Ps. 1, 5f. 100, 8. 77, 22. 33, 22. Jes. 43, 7. Das Gleiche gilt von der Bezeichnung der Gemeindeglieder als *ἀδελφοί* [8]), wie meine Bemerkungen zu Jac. 1, 2 zeigen werden. Bemerkenswert ist nun aber, dass die Beziehungen, welche diese Prädikate in der christlichen Litteratur auf Christus bekommen haben, in unserm Buche nirgends auch nur angedeutet werden; da findet sich kein *κλητός*, bezw. *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und kein *ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und das in jenen Bezeichnungen vorkommende *κύριος* kann dem Zusammenhange gemäss immer nur auf Gott bezogen werden.

Fragen wir nun nach den Bedingungen der Zugehörigkeit zur *ἐκκλησία*, so versteht es sich bei der christlichen Gemeinde von selbst, dass Glaube an Christus und Taufe genannt werden. Davon ist in der Originalschrift nichts zu merken, und gerade die von der Taufe handelnden Stellen sind mit besonderer Deutlichkeit als Interpolationen erwiesen worden. Dagegen lässt es unser Verfasser an Bestimmtheit des Ausdrucks nicht fehlen, wenn er von den Vorbedingungen zum Heil redet, wie es der Gemeinde der Gerechten zu teil werden soll. Vis. I, 3, 4 wird als Voraussetzung für die Erfüllung der den Auserwählten gegebenen Verheissungen genannt: *ἐὰν τηρήσωσιν τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει*, also: dass sie die Gebote Gottes mit grosser Treue halten. Was das für Gebote sind,

---

1) Sim. VIII, 1, 1.
2) Vis. I, 3, 4. II, 1, 3. 2, 5. 4, 2. III, 8, 3 etc.
3) Vis. III, 3, 3. 6, 2. 8, 9. 11. IV, 3, 6.
4) Vis. I, 1, 8. II, 2, 5.
5) Mand. XI, 1. Sim. IX, 19, 1. 2. 20, 1. 21, 1 etc.
6) Vis. I, 2, 4. Mand. III, 4. V, 2, 2. VIII, 4.
7) Sim. IX, 14, 3.
8) Vgl. Vis. I, 1, 1. 7. II, 2, 3. 3, 1. 4, 1. III, 1, 1. 4. 3, 1. 10, 3 u. s. w. Mand. VIII, 10.

ergiebt sich mit vollkommener Sicherheit aus Sim. VIII, 3, 2. Dort wird die Weide, unter deren Schatten das vom Erzengel Michael regierte Volk steht, gedeutet als *νόμος θεοῦ ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον*. Das ist nicht das neue Gesetz des Christentums, sondern die Gebote für das Zwölfstämmevolk, das als in der ganzen Welt zerstreut vorgestellt wird. Überdies ist es auch Anschauung des späteren Judentums, dass das Gesetz vom Sinai nicht bloss Israel, sondern allen Völkern der Welt mitgeteilt sei[1]). Dass zu diesem Gesetze das Gebot der Beschneidung gehört, versteht sich von selbst. Wenn dasselbe nicht ausdrücklich in unserm Buche eingeschärft wird, so erklärt sich das sehr einfach daraus, dass dieses eben an Juden, an Angehörige des Volkes Israel gerichtet ist, bei denen sich die Beschneidung von selbst versteht. Ihnen prägt es das ein, was neben der äusserlichen Erfüllung des Gesetzes so leicht vergessen wird. So sehen wir z. B. Sim. V, 1 den Hermas genau nach dem Wortlaut der jüdischen Satzungen fasten; der Bussengel aber hält das für ungenügende Gesetzeserfüllung und ermahnt ihn zu Reinigung von Sünden und zu Werken der Barmherzigkeit. Wo es sich um Aufnahme von Proselyten in die jüdische Gemeinde handelt, wird doch nicht undeutlich auf die Notwendigkeit der Übernahme des ganzen Gesetzes angespielt. Bei den Steinen, welche nicht aus den zwölf Bergen, sondern aus der Ebene zum Turme gebracht werden, wird immer wieder die ausserordentliche Weisse ihrer Farbe hervorgehoben[2]). Und trotzdem muss ein Teil von ihnen beiseite gelegt werden, weil sie rund und schwer zu behauen sind. Bei dem ähnlichen Bilde Vis. III, 6, 5ff. wird dieser Zustand auf den *πλοῦτος τοῦ αἰῶνος τούτου* gedeutet, der erst von ihnen abgeschlagen werden muss, und der Interpolator hat das auch in seiner abschwächenden Weise bei der Deutung der Steine aus der Ebene Sim. IX, 30 wiederholt. Im Original ist jene Deutung durch nichts nahe gelegt, und viel näher liegt die Annahme, die Rundheit der Steine bedeute die Ungeneigtheit der betreffenden Personen,

1) Vgl. mein Buch: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. 1891. S. 27ff.; besonders die dort angezogene Stelle Philo, de septenario ed. Mangey II, 295.

2) Vgl. Sim. IX, 6, 7f. 9, 1—4.

sich ganz in die jüdische Gemeinde einfügen zu lassen und somit die Beziehungen zu der Welt zu lösen.

Was nun Hermas und seinen Zeitgenossen vom göttlichen Willen noch besonders eingeschärft werden soll, das hat der Hirt in den *δώδεκα ἐντολαί* niedergelegt, die er den Hermas sofort niederschreiben lässt, nachdem er sich wieder in dessen Hause eingestellt hat. Das erste Gebot, das geradezu als Fundamentalsatz eingeführt wird, lautet: *πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν. πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι. ταῦτα φύλασσε καὶ ἀποβαλεῖς πᾶσαν πονηρίαν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης, καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην.* Man sieht sofort, dass das erste Gebot, das die Grundstellung des Gläubigen beschreibt, nicht das Geringste vom Christentum an sich hat. Auch Zahn[1]) weist hierauf hin: „Auffallend ist es, dass das von den Kirchenlehrern aller Richtungen so oft als ein Zeugnis uralter Orthodoxie angeführte erste Mandat mit den Worten beginnt: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός*, ohne dass im weiteren Verlauf der Sohn Gottes oder sonst ein Gegenstand des Glaubens genannt würde“. Er erklärt sich dann diese Eigentümlichkeit daraus, dass an dieser Stelle garnicht der Inhalt der Glaubensregel unsers Verfassers gegeben werden solle, wofür auch am Beginn der Reihe von moralischen Sätzen, welche die Mandata darbieten, nicht der geeignete Platz gewesen wäre; vielmehr werde hier nur die Einheit Gottes betont, um daraus die alle folgenden Gebote durchdringende Mahnung der ungeteilten Hingabe an den Einen Herrn, neben welchem man sich keinem anderen Wesen in Gehorsam, Neigung oder Furcht hingeben darf, abzuleiten. Diese Behauptung würde richtig sein, wenn unsre Stelle nicht hinausginge über das Bekenntnis, worauf sie offenbar zurückblickt, Deut. 6, 4f.: *ἄκουε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν. καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ*

1) A. a. O. S. 149.

ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. Aber zwischen das Bekenntnis von der Einheit Gottes und die Aufforderung, an ihn zu glauben, ihn zu fürchten und seine Gebote zu halten, schiebt sich der Glaubenssatz ein, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe, dass er alles erfülle und selbst unbegrenzt sei. Was das mit der Motivierung der folgenden Gebote zu thun hat, weiss ich nicht zu sagen. Es sind das Sätze, die hinter die einfachste Form des israelitischen Glaubensbekenntnisses [1]) gesetzt worden sind aus Gründen, die sich bei der in der Diaspora lebenden Judenschaft von selbst verstehen. Somit bleibt bestehen, dass an der Stelle, wo man irgend eine Notiz hätte erwarten sollen über den spezifisch christlichen Charakter des Glaubensinhaltes, ebenso wie Jac. 2, 19 nur das jüdische Bekenntnis vorhanden ist. Dass aber der Begriff des *πιστεύειν* uns nicht auf christliches Gebiet weist, dürfte sich aus dem ergeben, was ich zu dem Gebrauch von *πίστις* bei Jakobus bemerkt habe [2]): Hermas hat ganz denselben Glaubensbegriff.

Der Inhalt der Mandate stimmt mit dem überein, was die moralischen Schriften des späteren Judentums einzuschärfen pflegen. Zum Teil entspricht ihr Thema dem Namen der zwölf Tugendjungfrauen, die an der Pforte des Gesetzes stehen, durch welche die Steine auf den Turm getragen werden. Eingeschärft werden die Tugenden der *πίστις, ἁπλότης, ἀλήθεια, ἁγνεία, μακροθυμία, φόβος θεοῦ, ἐγκράτεια, ἱλαρότης, ἀγαθὴ ἐπιθυμία* u. s. w. Nahe berühren sich diese Ausführungen mit der Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Besonders beachtenswert sind die Bemerkungen am Schlusse. Hier wird dem Hermas, der ob der Schwierigkeit des Gesetzes erschrickt, zugerufen, dass die Gesetzeserfüllung möglich, ja leicht für denjenigen sei, der Gott im Herzen habe [3]). Die Parallele zu Stellen wie 1 Joh. 5, 3 fällt sofort in die Augen. Allein gerade ein Vergleich mit den johanneischen Gedankengängen zeigt uns, wie die Verbindung christlicher Ideen mit diesem Nomismus vollständig fehlt. Ja, er ist die Wurzel zu einer

1) Vgl. die Bemerkungen zu Jac. 2, 19. S. 80.
2) Vgl. S. 16f. 22. 72ff.
3) Vgl. Mand. XII, 4.

Gesetzesbeurteilung, wie sie nicht bloss der paulinischen Theologie, sondern auch den Reden Christi ausdrücklich widerspricht. Die Sim. V, 1—3 entwickelte Theorie von dem überflüssigen Verdienste hat zu ihrer Voraussetzung die Möglichkeit einer vollkommenen Gesetzeserfüllung. Wenn die Erklärer unserer Schrift bemerken, hier lägen die Anfänge der Anschauung einer doppelten Ethik und der opera supererogationis, so kann das nur in Bezug auf das Gebiet des Christentums gelten. Dass das spätere Judentum diese Theorie bereits vollständig entwickelt hatte, ist bekannt und wird von Weber[1]) mit reichen Beispielen belegt. Dahin gehört auch die Theorie von der gegenseitigen Unterstützung zwischen Reichen und Armen, die in Sim. II zum Ausdruck kommt. Der Reiche giebt von seinem Besitz dem Dürftigen, und dieser, der reich ist ἐν τῇ ἐντεύξει καὶ τῇ ἐξομολογήσει, vertritt ihn mit seinem Gebete vor Gott. Die dem späteren Judentume besonders eigentümliche Anschauung von der Verdienstlichkeit der Almosen und das Gegenstück dazu, die Gefährlichkeit des Reichtums, nimmt im Hirten einen breiten Raum ein. Ganz besonders ist der Reichtum gefährlich als ein Anlass sich unter den Heiden fest anzusiedeln und am heidnischen Leben teilzunehmen. Die für den Juden in der Diaspora hier vorliegende Gefahr bedarf keiner weiteren Erörterung. Beten, Fasten, Almosengeben, diese auch von Jesus in der Bergpredigt als die besonderen Äusserungen jüdischer Frömmigkeit behandelten Stücke, kehren bei Hermas immer wieder. Zu dem Gebet gehört dann noch das Bekenntnis der Sünden, das uns als eine Forderung jüdischer Frömmigkeit von Jac. 5, 16 her bekannt ist.

Das führt uns auf den Mittelpunkt unsers Buches, die Busspredigt, wie sie zuerst durch die Erscheinung der Kirche und sodann durch die des ἄγγελος τῆς μετανοίας veranlasst wird. Derartige Bussrufe sind aus der prophetischen Litteratur zur Genüge bekannt. Am nächsten vergleicht sich, auch was die zeitliche Nähe betrifft, die Predigt Johannis des Täufers. Aber gerade bei diesem Vergleiche tritt die jüdische Eigentümlichkeit des Hirten ins Licht. Zweierlei zeigt der auf dem Boden Palästinas wirkende

1) A. a. O. S. 280—289.

Prophet, was dem Bussprediger in der Diaspora so gut wie ganz fehlt, die Messiaserwartung und die Warnung vor pharisäischem Nationalstolz. Beides hängt wohl mehr oder weniger damit zusammen, dass es sich im „Hirten“ um Verhältnisse des Judentums in der Zerstreuung handelt. Was den letztgenannten Punkt betrifft, so findet sich an Stelle selbstgerechten Pochens auf die Bedeutung der Abrahamssohnschaft oft die Mahnung, sich nicht von der Gemeinde loszulösen und sich unter den Heiden festzusetzen. Was aber den erstgenannten anlangt, so zeigt sich hier ein vollständiges Defizit, wie man einem solchen auch bei anderen Schriften des Diasporajudentums begegnet. In den Visionen tritt der eschatologische Gesichtspunkt ziemlich in den Vordergrund: die Vollendung des Turmbaus [1]), die grosse Trübsal der Endzeit [2]), das zukünftige Gericht [3]), die ewige Seligkeit [4]) werden erwähnt, aber die Person des Messias hat in diesen Gedankengängen keinen Platz. Gott ist der Erretter von dem Plagen der Endzeit; er ist der Richter, vor dem Rechenschaft abgelegt werden muss, der grosse König, dessen Erbarmen angerufen wird; und das ewige Leben ist die *κατοίκησις μετὰ τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ*. Nicht anders sieht es in den Parabeln aus, wo übrigens der eschatologische Gesichtspunkt mehr in den Hintergrund tritt. Wie es der Erzengel Michael ist, der den Turm während des Baues revidiert, so ist auch von seinem Kommen, nicht von dem des Messias, nach Vollendung des Turmbaues die Rede [5]). Darf man Sim. V, 1—3 zu den eschatologischen Gedanken in Beziehung setzen, so kann die Wiederkunft des Herrn der Knechte nur auf das Endgericht Gottes gedeutet werden, worauf sie sogar der christliche Interpolator bezogen hat [6]). Die Erfüllung der Verheissungen für das zukünftige Jerusalem teilt Gott als der Herr der Stadt aus, nicht der Messias [7]).

Tritt dieser Mangel am Messianismus schon bei Vergleich mit einer jüdischen Erscheinung wie Johannes dem Täufer und rein jüdischen Schriften wie den Psalmen Salomos, dem Buche

1) Vis. III, 8, 9. 9, 4. 2) Vis. IV, 2, 5.
3) Vis. III, 9, 4. 4) Vis. III, 9, 6.
5) Sim. IX, 10, 4. 6) Vgl. Sim. V, 5, 3.
7) Sim. I, 7. Vgl. auch Sim. IV.

Henoch, sowie solchen gemischten Ursprunges wie den Sibyllinen und den Testamenten der zwölf Patriarchen charakteristisch hervor, so wird er im Vergleich mit der christlichen Litteratur geradezu zu einem Beweise für den jüdischen Ursprung des Hirten. Dass ein Christ eine eschatologische Anschauung sollte entworfen haben, in der wohl der Erzengel Michael, nicht aber Christus selbst, einen Platz hat, ist undenkbar. In dieser Beziehung steht Hermas noch hinter Philo zurück, mit dessen Eschatologie er sich sonst berührt. Auch bei Philo geht die Busse der Juden, ihre Bekehrung zum Gesetze dem Ende voraus, und dann erfolgt jene Rückkehr aus der Zerstreuung in die Heimat, von der auch Sim. I redet [1]).

Wenn Nachgiebigkeit gegen heidnisches Leben und Treiben wiederholt genannt wird als eine der Sünden, welche den Eingang in den Zustand der vollendeten Gemeinde hindern, so gilt Treue gegenüber den Verführungen und Verfolgungen der heidnischen Umgebung als eines der Verdienste, welche einen Ehrenplatz in der Wohnung der Gerechten sichern. Damit berühren wir den Punkt, der eine feste Datierung der Abfassungszeit unserer Schrift zu ermöglichen schien. Aber es wird sich bald herausstellen, dass es ein Fehlgriff war, wenn man im „Hirten" auf die domitianische oder trajanische Christenverfolgung Anspielungen zu finden glaubte. Unter den hier in Frage kommenden Zügen ist keiner, der nicht seine vollständige Erklärung durch die Verfolgungen, welche die Juden von Seiten der Heiden erlitten haben, fände. Als Motiv der Verfolgung wird angegeben die Treue gegen das Gesetz. In der achten Parabel, wo das Bild der Weide von dem Gesetze Israels verstanden wird, deutet der Hirt diejenigen, welche die Weidenzweige unversehrt zurückbringen und deshalb Wohnung im Turme finden, so: *οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες. οἱ δὲ ἕτεροι ..... οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν* [2]). Eine wichtige Erläuterung findet diese Wendung durch Sim. I. Hier wird, wie bereits früher bemerkt, Rom und Jerusalem einander gegen-

1) Vgl. die Darstellung der messianischen Ansichten Philos bei Schürer a. a. O. II, 433 ff.

2) Sim. VIII, 3, 6 f.

übergestellt. Der Hirt warnt die in Rom ansässigen Gläubigen, sich nicht durch Erwerbung von festem Besitz unter das Gesetz des Herrschers von Rom zu beugen, damit das Gesetz der eigenen Stadt zu übertreten und in Folge davon bei der Rückkehr nach derselben ausgeschlossen zu werden [1]). An Stelle des *νόμος* tritt anderwärts der Name des Herrn, um dessen Verleugnung es sich bei den Verfolgungen handelt. Überall ist es der Name Gottes [2]); nur in Sim. IX, 28 ist in v. 2 und 3 *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* zu finden. Aber S. 316 f. ist nachgewiesen, dass dies auf den Interpolator zurückgeht, und dass im Originaltext hier ganz besonders deutlich Gott als derjenige bezeichnet wird, um dessentwillen die Frommen leiden [3]). Dasselbe gilt für die Stellen, wo es sich einfach um ein Verleugnen und Schmähen des *κύριος* handelt [4]).

Liegt in diesen Wendungen nirgends ein Anlass, an Christenverfolgungen zu denken, so auch nicht in dem, was von der Art der Verfolgungen selbst berichtet wird. Den sicheren Ausgangspunkt hat man in Sim. I. Der Verfasser warnt die Leser, sich in Rom *ἀγροὺς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκήματα μάταια* zu erwerben. Das sei eine Thorheit; denn es werde der Herr der fremden Stadt, wo sie ihre Wohnung genommen haben, sagen: *οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου, ἀλλ' ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, ὅτι τοῖς νόμοις μου οὐ χρᾶσαι. ἢ τοῖς νόμοις μου χρῶ, ἢ ἐκχώρει ἐκ*

1) Sim. I, 5: *σὺ οὖν τί μέλλεις ποιεῖν, ἔχων νόμον ἐν τῇ σῇ πόλει; ἕνεκεν τῶν ἀγρῶν σου καὶ τῆς λοιπῆς ὑπάρξεως τὸν νόμον σου πάντως ἀπαρνήσῃ καὶ πορεύσῃ τῷ νόμῳ τῆς πόλεως ταύτης; βλέπε μή σοι ἀσύμφορόν ἐστιν ἀπαρνῆσαι τὸν νόμον σου· ἐὰν γὰρ ἐπανακάμψαι θελήσῃς εἰς τὴν πόλιν σου, οὐ μὴ παραδεχθήσῃ, ὅτι ἀπηρνήσω τὸν νόμον τῆς πόλεώς σου, καὶ ἐκκλεισθήσῃ ἀπ' αὐτῆς.*

2) Vis. III, 1, 9. 2, 1. 5, 2. Sim. VI, 2, 3. VIII, 6, 4. 10, 3. IX, 21, 3.

3) Vgl. Sim. IX, 28, 3: *ὅσοι ποτὲ ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσιν παρὰ τῷ θεῷ.* v. 5: *ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεὸς ἵνα τοῦτο τὸ ὄνομα βαστάζητε.*

4) Vgl. Vis. II, 2, 2: *ἠθέτησαν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν κύριον.* 2, 7. 8. 3, 2: *σώζει σε τὸ μὴ ἀποστῆναί σε ἀπὸ θεοῦ ζῶντος;* III, 6, 5; Sim. VIII, 6, 4. IX, 19, 3.

τῆς χώρας μου. Dann würden die Besitzer von Grundstücken in die Versuchung kommen, um ihres Besitzes willen, dem Gesetze des Herrschers von Rom unterthan zu werden und so das Gesetz ihres eigenen Herrn zu verleugnen, und würden in Folge davon bei der Rückkehr in ihre Heimat ausgeschlossen werden. — Danach ist die Gegenwart offenbar eine Zeit des Friedens. Was der Verfasser aber für die Zukunft in Aussicht stellt, ist offenbar solches, was sich in der Vergangenheit schon einmal ereignet hat und eben deshalb mit so grosser Bestimmtheit auch von den kommenden Tagen wieder erwartet werden kann. Nun bedarf es aber wohl keiner weitläufigen Ausführung, dass darunter nur die Judenausweisungen aus Rom verstanden werden können, deren erste bereits bis in das Jahr 139 vor Christus zurückgeht [1]), deren grösste und vollständigste die unter Tiberius im Jahre 19 nach Christus ist [2]). Zahn meint, unsern Abschnitt von der domitianischen Christenverfolgung verstehen zu können, und deutet die betreffenden Ausführungen aus Sim. I auf Güterkonfiskation und auch wohl Verbannung. Allein von ersterer ist nichts zu lesen. Vielmehr ist die Vorstellung die, dass den Besitzern von liegenden Gütern diese verloren gehen, wenn sie gezwungen werden, Rom zu verlassen. Die Ausweisung aber ist nicht die Verbannung der Betreffenden aus ihrer Heimat. Im Gegenteil, die Ausgewiesenen können nun aus der Fremde *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* zurückkehren. Zahn hat sich diese Thatsache dadurch verborgen, dass er dem gegenwärtigen Aufenthalte der Leser, den er richtig von Rom versteht, das himmlische Jerusalem gegenüberstellt. Diese Auffassung ist durch die Wendung *ἐπανακάμψαι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* v. 2. 5 ausgeschlossen. Es handelt sich in Sim. I gewiss um das Jerusalem der Endzeit. Das zeigt sich, wenn man erwägt, was v. 5 von dem ausgesagt wird, der durch die Gefügigkeit gegen die Gesetze Roms das Gesetz Israels übertreten hat: *οὐ μὴ παραδεχθήσῃ, ὅτι ἀπηρνήσω τὸν*

1) Vgl. Schürer a. a. O. II, 505 f. Valerius Maximus I, 3, 2: „idem Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coëgit".

2) Vgl. Josephus, Ant. XVIII, 3, 5: *καὶ ὁ Τιβέριος . . . κελεύει πᾶν τὸ Ἰουδαϊκὸν τῆς Ῥώμης ἀπελθεῖν.* Tacitus. Annal. II, 85. Suetonius, Tiber. 36.

νόμον τῆς πόλεώς σου, καὶ ἐκκλεισθήσῃ ἀπ' αὐτῆς[1]). Aber es ist zu bedenken, dass kein Grund vorliegt, sich die Vollendung Israels anders vorzustellen als Philo[2]), der eine Versammlung der Diasporajuden im heiligen Lande annimmt, wo dann der Zustand vollkommener Gerechtigkeit und Glückseligkeit herrschen wird. Die Verweisung der zu Rom in der Fremde Wohnenden und ihre Rückkehr in die Heimat kann weder auf die domitianische noch auf die trajanische Christenverfolgung, sondern nur auf die Vertreibung der Juden aus Rom gedeutet werden. Eine solche liegt also für unser Buch in der Vergangenheit. Der Verfasser hält es aber nicht für unmöglich, dass sich derartige Ereignisse wiederholen könnten.

In der Gegenwart sind die Verhältnisse nicht so ungünstig. Immerhin weiss der Verfasser auch von Ereignissen, welche zur *ἀποστασία* geführt haben und der Anlass gewesen sind, dass Mitglieder der Gemeinde *προδόται τῆς ἐκκλησίας*, bezw. *τῶν δούλων τοῦ θεοῦ* wurden[3]). Von den Kindern des Hermas selbst heisst es: *προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν*[4]). Danach müssen sich die Juden jetzt wieder in Rom befinden; aber dort müssen gegen sie Massregeln ergriffen sein, welche Anlass gaben, dass man einerseits seinen Glauben, Gesetz und Kultus verleugnete und andererseits diejenigen zur Anzeige brachte, welche ihres Glaubens lebten. Derartiges berichtet Dio Kassius aus der Regierungszeit des Klaudius, welcher den Juden die gottesdienstlichen Versammlungen verbot[5]). Solches Verbot zeitigte jene *ἀποστασία*, welche sich als eine Loslösung von der Gemeinde darstellt[6]), und welche in Denunziationen der Gläubigen eine traurige Bewährung fand.

---

1) Vgl. auch Vis. III, 9, 6: *καὶ ἐκκλεισθήσεσθε μετὰ τῶν ἀγαθῶν ὑμῶν ἔξω τῆς θύρας τοῦ πύργου.*

2) De exsecrationibus 8 f.; Mangey II, 435 sq.

3) Sim. VIII, 6, 4. IX, 19, 1. 3.

4) Vis. II, 2, 2.

5) 60, 6: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.*

6) Vis. III, 6, 2. Sim. VIII, 8, 1. 9, 1. IX, 20, 2.

Ein Anlass, unser Buch in spätere Zeit als die des Klaudius zu setzen, ergiebt sich auch nicht aus dem, was die *Ἐκκλησία* Vis. III, 2, 1 auf die Frage antwortet, was denn die erduldet haben, die den Ehrenplatz im *ἁγίασμα* erhalten: *ἄκουε, φησίν, μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος.* Die Denunziationen der letzten Zeit und was sie im Gefolge haben, hat ja auch Hermas erfahren [1]), und doch wird er zu denen, die um des Namens willen gelitten haben, nicht gezählt. Sim. VIII, 3, 6 f. wird ein Unterschied gemacht zwischen *οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες* und *οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες.* Erstere hat es scheinbar in der letzten Zeit, wo es nicht einmal zu einer eigentlichen Ausweisung aus Rom gekommen ist, nicht gegeben. Dagegen bieten die Misshandlungen der Propheten, die makkabäischen Kämpfe, die Verfolgungen unter Tiberius und Kaligula reichen Anlass zur Illustrierung der Vis. III, 2, 1 angedeuteten Leiden [2]).

So hat sich auch bei der Zusammenstellung dessen, was die Originalschrift des „Hirten" über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde ausführt, herausgestellt, wie nicht Ein Zug dafür spricht, dass wir es mit einer Schrift christlichen Ursprunges zu thun hätten. Zugleich aber hat sich auch in dem, was über die Verfolgungen der Gläubigen angedeutet ist, ein Hinweis gefunden auf die Zeit der Abfassung. Diese kann schwerlich später gelegt werden als in die Zeit des Klaudius. Ob diese Datierung richtig ist, wird sich zu bewähren haben bei einer Untersuchung des Verhältnisses des Hirten zu der altchristlichen Litteratur.

---

1) Vis. II, 2, 2.

2) Vgl. auch Jac. 5, 6 und die dazu angeführten Parallelen Sap. 2, 20. Hen. 99, 15 f. 103, 15; vor allem aber Hebr. 11, 35 ff.

IV.

Die Originalschrift und die altchristliche Litteratur.

Der Brief des Jakobus.

Von allen Schriften des Neuen Testamentes ist anerkanntermassen keine dem Hirten des Hermas so ähnlich wie der Jakobusbrief. S. 236 f. ist bereits bemerkt, dass die Mehrzahl der Forscher der Meinung ist, Hermas sei von Jakobus abhängig. Die entgegengesetzte, von O. Pfleiderer vertretene Ansicht ist durch die bisherigen Untersuchungen bereits als unmöglich erwiesen. Der Jakobusbrief, auf den die Ausführungen des Paulus über die Rechtfertigung im Briefe an die Römer und Galater zurückblicken, stammt aus früherer Zeit als der „Hirt“, der geschrieben ist, nachdem die Folgen des von Klaudius erlassenen Judenediktes bereits mehr oder weniger beseitigt waren. Von einem solchen Edikte berichtet Act. 18, 2 [1]), und das Zusammenfallen desselben mit der zweiten Missionsreise des Paulus scheint sich auch aus 2 Thess. 2, 6 zu ergeben [2]). Freilich kann man zweifeln, ob sich dieses Edikt, das durch Suetonius [3]) bestätigt wird, mit dem von Dio Kassius 60, 6 berichteten deckt, das uns S. 380 die Voraussetzungen für die im „Hirten“ vorliegende Situation darbot. Jedenfalls kann es sich in dem einen wie in dem anderen Falle nur um eine Massnahme handeln, die in die spätere Regierungszeit des Klaudius fällt, da dieser anfänglich im Gegensatz zu Kaligula ein allgemeines Toleranzedikt für die Juden erlassen hatte. Sonach würde die

---

1) *καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ τεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης.*

2) Vgl. den ersten Band dieser Untersuchungen S. 147.

3) Claudius 25: „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit“.

Abfassung des Galaterbriefes und des „Hirten" ungefähr in dieselbe Zeit fallen. Damit ist eine Abhängigkeit des Jakobus, auf dessen Heilslehre Paulus als auf den fest formulierten, gleichsam klassischen Ausdruck der jüdischen Anschauung zurückweist, von dem Hirten des Hermas ausgeschlossen. Es wird sich bei der Untersuchung der einzelnen Parallelen zwischen den beiden Schriftstellern zeigen, dass dem in der That so ist. Schwieriger wird es nun aber sein, festzustellen, welche von den beiden noch übrig bleibenden Möglichkeiten als wirklich anzunehmen ist, ob Hermas von Jakobus abhängig ist, oder ob beide für ihre Ausführungen gemeinsame Quellen haben.

Finden wir die zahlreichsten Anklänge des „Hirten" an Jakobus in den Mandaten, so ragt unter diesen wieder Mand. IX als der Abschnitt hervor, wo die Berührungen am gedrängtesten stehen. Es handelt von der *διψυχία*, und dieser Begriff, sowie die ihm verwandten Formen, kehren in beständiger Wiederholung nicht weniger als 14 Mal wieder. Im Neuen Testamente findet sich nur zweimal *δίψυχος*, nämlich Jac. 1, 8. 4, 8, und in der uns bekannten judengriechischen Litteratur kommt es, so viel ich sehe, nur einmal vor. Da liegt dann allerdings die Vermutung nahe, Hermas habe es von Jakobus herübergenommen. Allein so einfach ist die Sache nicht. Gerade jene andere Schrift, welche uns den seltenen Begriff bietet, erhebt Anspruch darauf, genauer ins Auge gefasst zu werden. Sie ist das ungenannte Apokryphum, das 1 Clem. 23, 3 f. 2 Clem. 11, 2—4 zitiert wird. Es ist wohl zu beachten, dass sich dort beide Male das Zitat: *ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ*, mit der Mahnung verbindet: *μὴ διψυχῶμεν;* ausserdem aber auch, dass dort der neben *δίψυχοι* sich findende Ausdruck *διστάζειν*, der im Neuen Testamente nur Matth. 14, 31. 28, 17 vorkommt, auch bei Hermas gern in Verbindung mit *διψυχεῖν* und seinen Derivaten gebraucht wird; allein in Mand. IX findet sich zweimal *διστάζειν* und dreimal *ἀδιστάκτως*. Erwägt man ferner, dass jenes Apokryphum möglicherweise die von Hermas benutzte Schrift Eldad und Modad ist[1]), so liegt der Gedanke nicht fern, dass Hermas auch in der Wahl der beiden Begriffe eher von

1) Vgl. Vis. II, 3, 4 und meine Bemerkungen auf S. 123.

der apokryphischen Schrift als von Jakobus abhängig sei, zumal da wahrscheinlich Jakobus selbst Eldad und Modad verwendet hat[1]. Hierzu kommt, dass sich beide Begriffe, *διψυχεῖν* und *διστάζειν*, in einer Schrift finden, deren jüdischer Ursprung zwar noch immer bestritten ist, mir jedoch ausser Zweifel steht, in dem Lehrbüchlein von den „zwei Wegen", dessen älteste Form in Barn. XVIII—XXI vorliegen wird[2]. Hier heisst es XIX, 5: *οὐ μὴ διψυχήσῃς πότερον ἔσται ἢ οὔ*[3], und v. 11: *οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις*[4]. Daraus dürfte sich immerhin ergeben, dass die reiche Benutzung von *διψυχεῖν*, *δίψυχος*, *διψυχία* in Mand. IX schwerlich so zu erklären ist, dass Hermas jenen ihm wichtigen Begriff aus Jakobus genommen habe. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man beachtet, wie Hermas ihn oft genug in Zusammenhängen verwendet, die mit Jakobus nichts zu thun haben. Gleich die erste Stelle, wo sich *διψυχία* findet, Vis. II, 2, 4. 7, klingt nicht mit Jac. 1, 4—8 zusammen, woran Mand. IX erinnert, sondern mit Jac. 4, 8, einer Stelle, deren Abhängigkeit von Eldad und Modad S. 123 wahrscheinlich gemacht ist. Der Anklang von Vis. III, 2, 2: *οἱ μὴ διψυχοῦντες καθαρισθήσονται ἀπὸ πάντων τῶν ἁμαρτημάτων*, an Jac. 4, 8 *καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι*, ist allerdings stärker, genügt aber nicht zur Annahme einer direkten Abhängigkeit, zumal da beide Male das Sichreinigen durch den Gedankengang selbständig motiviert ist. Die Verwendung von *διψυχεῖν* und *δίψυχος* in der vierten Vision[5] zeigt garkeine Anknüpfung an Jakobus, wohl aber an den eschatologischen Gedanken des ungenannten Apokryphums bei Klemens. Noch stärker tritt diese Beziehung hervor in der Rede an die, welche sich in Rom festsetzen und darüber des Jerusalems der Vollendungszeit vergessen Sim. I, 3: *δίψυχε καὶ ταλαίπωρε ἄνθρωπε*[6]. Andererseits findet sich in der

1) Vgl. S. 120 ff.

2) Vgl. über die ganze Frage: A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. 2. Aufl. 1896. S. 11 ff. 28 ff.

3) Vgl. Doctr. XII ap. 4, 4.

4) Vgl. Doctr. XII ap. 4, 7.

5) 1, 4. 7. 2, 4, 6.

6) Vgl. *ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι* 1 Clem. 23, 3. 2 Clem. 11, 2.

Beschreibung der *δίψυχοι* Sim. IX, 21, 1—3 nirgends ein deutlicher Anklang an Jakobus, und dasselbe gilt von Stellen wie Vis. III, 3, 4. 4, 3. Mand. V, 2, 1. XI, 1. 4. 13. XII, 4, 2. Sim. VI, 1, 2. VIII, 1, 2. 7, 1. 2.

Das ist nun allerdings Mand. IX nicht der Fall. Eigentümlich ist diesem Zusammenhange die Verbindung der *διψυχία* mit dem Gebete, und dieser sonst bei Hermas, so viel ich sehe, nicht ausgeführte Gedanke liegt gerade in Jac. 1, 4—8 vor. Wie nahe sich die beiden Gedankengänge stehen, sei durch eine kurze Mitteilung der Parallelen angedeutet. Vgl. Jac. 1, 4: *ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι*, und v. 6: *αἰτείτω ἐν πίστει*, mit Mand. IX, 6: *οἱ δὲ ὁλοτελεῖς ὄντες ἐν τῇ πίστει;* Jac. 1, 5: *εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας*, mit Mand. IX, 2: *ὅτι (ὁ κύριος) οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ;* Jac. 1, 5: *αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς*, mit Mand. IX, 1: *αἰτήσασθαί τι παρὰ τοῦ κυρίου;* v. 2: *αἰτοῦ παρ᾽ αὐτοῦ;* desgl. v. 4. 5 etc. v. 3: *οὐκ ἔστιν γὰρ ὁ θεὸς ὡς οἱ ἄνθρωποι οἱ μνησικακοῦντες;* Jac. 1, 6: *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει*, mit Mand. IX, 6: *ἐν τῇ πίστει, πάντα αἰτοῦνται;* v. 7: *πίστευε τῷ θεῷ ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου ἃ αἰτεῖς λήψῃ*. Beachtet man ausserdem, dass sich in Mand. IX manche sonstige Zusammenklänge mit Jakobus finden, so in v. 2 das *πολυσπλαγχνία* mit dem ebenso seltenen, freilich in ganz anderem Zusammenhange stehenden *πολύσπλαγχνος* Jac. 5, 11; Mand. IX, 11: *ἡ πίστις ἄνωθέν ἐστι παρὰ τοῦ κυρίου*, mit Jac. 1, 17: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φωτῶν;* Mand. IX, 11: *ἡ διψυχία ἐπίγειον πνεῦμά ἐστι*, mit Jac. 3, 15: *οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος*, — so liegt in der That die Vermutung eines direkten Verhältnisses zwischen den beiden Schriften sehr nahe.

Trotzdem sehe ich mich nicht in der Lage, ein bestimmteres Urteil abzugeben. Eins ist mir allerdings klar, dass Jakobus nicht von Hermas abhängig ist. Gerade in dem fraglichen Abschnitte konnte bei der Erklärung des Jakobus nachgewiesen werden, wie sich überall eine deutliche Anlehnung an ältere jüdische Schriften findet, und wie vor allem die Einführung des Gedankens von der Bitte um Weisheit durch eine derartige

Abhängigkeit veranlasst ist. Für eine Anlehnung an Mand. IX spricht nichts; ja, dass der dort alles beherrschende Begriff διψυχεῖν bei Jakobus ganz verloren erst in v. 8 auftaucht, macht die Annahme eines solchen Verhältnisses völlig unmöglich. Aber es wird freilich auch die gegenteilige Annahme einer Abhängigkeit des Hermas von Jakobus dadurch erschwert. Dazu kommt, dass der Gedanke vom Gebete bei Jakobus gleich in der bestimmten Form einer Bitte um Weisheit auftritt. Dem hat Hermas in Mand. IX nichts Gleichartiges zur Seite zu stellen, und es nützt nichts, wenn Zahn darauf hinweist, dass in einem anderen Zusammenhange Sim. V, 4, 3 f., der oben als dem Interpolator angehörig nachgewiesen ist, die Wendung steht: *αἰτεῖται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει* [1]). Andererseits hat der Gedanke des Hermas, dass der Zweifel beim Gebete bedingt sei durch den Blick auf die eigene Sünde, bei Jakobus keinen Anhalt. Auch sonst finden sich zwischen beiden Schriftstellern Differenzen, die sich nicht recht begreifen, wenn Hermas zu seiner Ausführung durch Jakobus veranlasst sein sollte. Schon Zahn ist es auffallend gewesen, dass von dem schönen Bilde Jac. 1, 6 und seiner Deutung v. 8 nichts in die Darstellung des Hermas übergegangen ist. Dazu kommt, dass das Bild von dem *ἁπλῶς* und ohne *ὀνειδίζειν* gebenden Gotte, für das ich die jüdischen Vorbilder S. 21 mitgeteilt habe, bei Hermas mit ganz anderen Farben ausgestattet ist, die eher an die Ausführungen in den „zwei Wegen“ erinnern [2]).

Dieser Mangel wird auch dadurch nicht ausgefüllt, dass Hermas in einem anderen Zusammenhange den Gedanken von dem „einfältigen“ Geben in einer Form bietet, die dem Ausdruck Jac. 1, 5 verwandter ist. Mand. II, 4 heisst es: *πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς*. Zunächst ist hier eben nicht von dem Geber Gott, sondern von dem Menschen die Rede. Sodann führt der Gedanke im Einzelnen auf ganz andere Zusammenhänge. Dieses ganze zweite Mandat, das von der *ἁπλότης* handelt, erinnert in mehr als Einer Wendung an das von der gleichen

1) Noch weniger bedeutet der Hinweis auf Sim. IX, 2, 6: *ἐρώτα τὸν κύριον, ἵνα λαβὼν σύνεσιν νοῇς αὐτά.*

2) Vgl. Barn. 19, 4. 5. 11.

Tugend redende Testament Isaschar. Hier begegnet nicht bloss im allgemeinen die Mitteilung: *πτωχῷ μετέδωκα τὸν ἄρτον μου* (c. 7), sondern Isaschar erzählt auch c. 3, Gott habe ihn bei seiner Ackerarbeit gesegnet, weil er einem jeden Bedürftigen von den Früchten seines Landes in Einfalt des Herzens mitgeteilt habe [1]). Dieser Situation entsprechen offenbar die Worte Mand. II, 4: *ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς. πᾶσιν δίδου. πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων.* Der Eindruck, dass Mand. II, 4 nicht von Jac. 1, 5, sondern von anderen jüdischen Schriften bedingt ist, verstärkt sich noch, wenn man beachtet, dass Mand. II, 4—6 eine zum Teil wörtliche Parallele in der von der Lehre der 12 Apostel mitgeteilten Form der „zwei Wege“ hat [2]). Die Thatsache, dass in der Rezension bei Barnabas diese Parallele fehlt, macht die Annahme möglich, dass sie in Doctr. 1, 5 aus Hermas interpoliert sei. Andererseits dürften die geringen Berührungen, die sonst zwischen Doctr. und Hermas bestehen, die Möglichkeit in den Vordergrund rücken, dass beide Schriften unabhängig von einander auf judengriechische Litteratur zurückblicken.

Es fehlt nun allerdings auch sonst in Mand. II nicht an Parallelen mit Jakobus. Die Warnung vor dem *καταλαλεῖν* erinnert an Jac. 4, 11; aber näher liegt Test. Isasch. 3: *οὐ κατελάλησά τινος, οὐδὲ ἔψεξα βίον ἀνθρώπου, πορευόμενος ἐν ἁπλότητι ὀφθαλμῶν.* Und wenn es von der *καταλαλία* Mand. II, 3 heisst: *ἀκατάστατον δαιμόνιόν ἐστιν*, so erinnert das wohl an Stellen wie Jac. 3, 8. 15, wo aber nun gerade nicht vom *καταλαλεῖν* die Rede ist. Und nicht anders steht es, wenn Mand. II, 7 der *καρδία* das Doppelprädikat *καθαρὰ καὶ ἀμίαντος* gegeben wird, das sich Jac. 1, 27 bei *θρησκεία* findet, aber nicht wesentlich anders auch 2 Macc. 14, 34: *διατήρησον εἰς αἰῶνα ἀμίαντον τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον.*

---

1) *καὶ ἔφερον καρποὺς ἐξ ἀγρῶν κατὰ καιρὸν αὐτῶν, καὶ εὐλόγησέ με ὁ πατήρ μου, ὅτι ἐν ἁπλότητι πορεύομαι . . . . καὶ κύριος ἐδιπλασίαζε τὰ ἀγαθὰ ἐν χερσί μου. ᾔδει δὲ καὶ Ἰακώβ, ὅτι ὁ θεὸς συνεργεῖ τῇ ἁπλότητί μου· παντὶ γὰρ πένητι καὶ παντὶ θλιβομένῳ παρεῖχον τῆς γῆς τὰ ἀγαθὰ ἐν ἁπλότητι καρδίας.* Vgl. auch die entsprechenden Mahnungen in e. 5.

2) Doctr. XII ap. 1, 5.

Kann nun bei Mand. II an eine Abhängigkeit von Jakobus nicht gedacht werden, dann ebensowenig, wenn die Ermahnungen dieses Abschnittes in dem Bilde des siebten Berges Sim. IX, 24 wiederkehren. Ja, hier tritt die Verwandtschaft des Gedankens mit Test. Isasch. 3 noch deutlicher hervor, wenn v. 3 ausgeführt wird, dass Gott zum Lohne für die ἁπλότης den Betreffenden die Arbeit ihrer Hände reichlich gesegnet habe.

Somit ergiebt sich aus einer genaueren Untersuchung desjenigen Abschnittes des „Hirten“, der anerkanntermassen am meisten mit Jakobus zusammentrifft, dass eine direkte Abhängigkeit von diesem nicht nachgewiesen werden kann. Es ist möglich, dass Jakobus in den Ausführungen des Hermas hier und da nachklingt, wie ich denn keinen Grund sehe, der die Annahme, Hermas habe den Jakobus gelesen, unmöglich machte. Aber irgendwelche deutliche Kennzeichen habe ich nicht entdeckt. Auf dem Gebiete der hellenenistischen Litteratur besteht ein derartiges Mass der Reproduktion älterer Gedanken, dass derjenige, welcher sich in diesen Schriften heimisch zu machen versucht hat, auf die Möglichkeit, die Wurzeln der einzelnen Gedanken bloss zu legen, in der Mehrzahl der Fälle verzichtet. Vielfach wird man nicht weiter kommen, als die vorhandenen Parallelen anzuführen und bei der Beurteilung ihres Verhältnisses zu einander sich daran zu erinnern, dass wir es mit einer sehr lückenhaft überlieferten Litteratur zu thun haben, und dass dem, der einen im Wesentlichen skeptischen Standpunkt aufgiebt, die erste beste Entdeckung von neuem Material die fein ausgeführten Hypothesen erbarmungslos über den Haufen werfen kann. — Unter diesem Gesichtspunkte wollen auch die folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Hermas zu Jakobus aufgefasst werden, bei denen ich mich der Kürze wegen an den Gang der vorzüglichen Untersuchung von Zahn a. a. O. S. 401 bis 409 anschliesse.

Der Keim von Sim. II soll nach Zahn „mindestens ebenso sehr“ die Stelle Jac. 1, 9—11 „als der Anblick eines an einer Ulme sich emporrankenden Weinstockes“ sein. Zunächst ist festzustellen, dass der Ausgang für die parabolische Erörterung nach Sim. II, 1 jedenfalls eine Reflexion über jenes Naturschauspiel war. Es würde sich nun fragen, ob die Deutung, welche

es erhält, etwa durch Jac. 1, 9—11 veranlasst ist. Diese Annahme ist indes völlig grundlos. Denn, wie Zahn selbst bemerkt, die Ausführungen des Jakobus haben den Charakter „dunkler Kürze" und sind mithin nicht eben geeignet, jenes Bild, das Hermas anschaute, ins Licht zu rücken. Dazu kommt, dass die von Hermas gegebene Deutung schlechterdings nichts mit dem Gedanken bei Jakobus gemein hat [1]). Wie sollte ausserdem Hermas durch das Bild vom Weinstock und der Ulme auf das ganz andersartige von der Blume des Feldes geführt sein? Wohl redet auch Hermas von der Hitze, welche dem von der Ulme nicht beschatteten Weinstock eine Verminderung seiner Frucht einträgt. Aber das ist doch kein Zug, zu dem er sich durch das Bild der verdorrenden Blume musste anregen lassen. Noch bedenklicher ist es, wenn nach Zahn die Bemerkung des Jakobus von dem verfaulten Reichtum Jac. 5, 2, die sich dem Zusammenhange nach auf faulendes Getreide beziehen muss, Anlass gegeben haben soll zu dem Bilde, dass die Trauben des auf der Erde liegenden Weinstocks verfaulen.

Auch die anderen Beziehungen, welche Zahn zwischen dem Anfang von Jac. 5 und Hermas aufweist, reichen zu der Annahme einer direkten Abhängigkeit nicht aus. Gerade der bezeichnende Zug aus Jac. 5, 4, das Schreien der um ihren Lohn betrogenen Arbeiter, fehlt Vis. III, 9; vom Seufzen der Armen, das Gott hört, steht überdies nicht Jac. 5, 4 sondern LXX Ps. 11, 6 zu lesen: *ἀπὸ τῆς ταλαιπωρίας τῶν πτωχῶν καὶ ἀπὸ τοῦ στεναγμοῦ τῶν πενήτων νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος.* Andre biblische Parallelen sind S. 133 genannt. Völlig rätselhaft aber ist es mir, wie Zahn in Jac. 5, 5: *ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς* „die Grundlage der ganzen Beschreibung Sim. VI, 1 f." sehen kann. Er meint: „Das Bild der üppigen, hüpfenden Schafe, die, je feister sie werden, dem Tod um so näher rücken, hat Jakobus durch das einzige Wort *σφαγῆς* jedem Leser vor Augen gestellt, sodass er nachträglich auch mit den Worten *ἐτρυφήσατε καὶ ἐσπαταλήσατε* die sinnliche Anschauung verbindet, welche im Geist des Schriftstellers dem

1) Vgl. S. 24 ff.

ganzen Satz wird zu Grunde gelegen haben". Dass die ἡμέρα σφαγῆς mit einer Metzgerei nichts zu thun hat, habe ich durch die S. 134 n. 5 gegebenen Parallelen erwiesen. Übrigens hat Hermas von diesem angeblich Ausschlag gebenden Begriffe gerade nichts, und es will mir scheinen, als ob Zahn auch hier wieder seinem eignen Interesse für Festhaltung der Realität der Visionen im Wege stände, wenn er die sechste Vision, anstatt aus wirklicher Anschauung einer Schafherde, aus der Reflexion über Jac. 5, 5 zu Stande kommen lässt. Das Zusammentreffen der beiden z. B. bei Sirach häufig zur Bezeichnung von üppigem Leben gebrauchten Begriffe τρυφᾶν und σπαταλᾶν[1]) reicht doch nicht aus, eine unmittelbare Beziehung zwischen Hermas und Jakobus anzunehmen.

Wenn Zahn urteilt, die Thatsache der Abhängigkeit des Hermas in den eben besprochenen Stellen von Jac. 5, 1—4 lasse einem Zweifel kaum Raum, so wird man mehr noch skeptisch sein dürfen, wenn er bei der zweiten Hälfte von Jac. 1 selbst nur von „mancherlei Anklängen" redet. Die Reihenfolge ἐπιθυμία, ἁμαρτία, θάνατος Vis. 1, 8 findet sich allerdings auch Jac. 1, 15. Aber die beiden Stellen sind so völlig verschieden, dass dieser Zusammenklang nichts bedeutet, zumal bei Hinzunahme der S. 38 gebotenen Parallelen aus der jüdischen Litteratur. Das Gleiche gilt von dem Ausdruck αἱ ἁμαρτίαι αἱ τέλειαι Vis. I, 2, 1 verglichen mit Jac. 1, 15: ἡ ἁμαρτία ἡ ἀποτελεσθεῖσα, und vor allem von Mand. IX, 8 verglichen mit Jac. 1, 13. — Die Ermahnung, der Witwen und Waisen sich anzunehmen Mand. VIII, 10. Sim. I, 8. V, 3, 7, klingt zwar mit Jac. 1, 27 zusammen, aber auch mit vielen anderen Stellen, wie S. 57 n. 5 angedeutet ist; und die Ermahnungen über das rechte Fasten in Sim. V, 1—3 haben doch ihre offenbare Parallele nicht sowohl in Jac. 1, 27 als in Jes. 58. — Zahn legt ferner Gewicht darauf, dass sich bei Hermas das ganze durch das Bild χαλιναγωγεῖν τὴν γλῶσσαν Jac. 3 angedeutete Material findet. Allein S. 92 ff. ist nachgewiesen, dass es dem Jakobus garnicht eigentümlich ist. — Bemerkbar ist der Zusammenklang zwischen Jac. 4, 11 f. und Sim. IX, 23, 4, und

1) Vgl. z. B. Sir. 14, 4. 16. 18, 32. 21, 15. 27, 13.

wenn sonst die direkte Abhängigkeit des Hermas von Jakobus feststände, würde man auch hier einen Nachklang finden. Allein da diese Voraussetzung fehlt, da insbesondere oben die Gedanken vom *καταλαλεῖν* sicherer auf Test. Isaschar zurückgeführt sind und da endlich die charakteristischen Züge des Jakobus vom *νομοθέτης* und *κριτής*, die so vortrefflich gerade in eine Warnung vor *καταλαλεῖν* hineinpassen, fehlen, so kann auch hier unsre bisherige Skepsis nicht aufgegeben werden. Auch bezüglich der Berührungen zwischen Jac. 4, 7 und den Mand. XII sich wiederholenden Gedanken von dem Widerstand gegen den Teufel und der Flucht desselben muss ich dabei verharren, zumal da, wie S. 119. 124 nachgewiesen, diese Gedanken in der jüdischen Litteratur ausserordentlich oft wiederkehren.

Nur auf in der jüdischen Welt sich wiederholende Ereignisse und feste Zustände kann ich es endlich beziehen, wenn Jakobus und Hermas gleicherweise vom Verlästern des über die Gläubigen genannten Namens Gottes reden [1]), wenn sie von Gebet, Sündenbekenntnis und dadurch bedingter Heilung sprechen [2]). Die Berührung im Ausdruck ist ja nahe genug; aber in dem einen wie in dem anderen Fall liegen in der jüdischen, besonders auch in der alttestamentlichen Litteratur, so reiche Parallelen vor [3]), dass sich die Ansicht von einer unmittelbaren Abhängigkeit des Hermas von Jakobus darauf nicht gründen lässt.

Der erste Brief des Petrus.

Durch die bisherigen Untersuchungen ist die herrschende Ansicht über das Verhältnis des „Hirten“ zu 1 Petr., dass jener nämlich von diesem abhängig sei, als unmöglich erwiesen. Denn, wie es sich auch mit der Abfassung von 1 Petr. verhalten mag, soviel ist gewiss, dass er nicht schon aus den Jahren des Klaudius stammen kann. Immerhin wird es nötig sein, noch im Einzelnen die Ansicht von der Abhängigkeit des Hirten von 1 Petr. als nicht genügend begründet zurückzuweisen.

1) Jac. 2, 7. Sim. VI, 2, 4. VIII, 6, 4. 8, 2 etc.
2) Jac. 5, 16. Vis. I, 1, 4. 9.
3) Vgl. Zahn a. a. O. S. 407.

Ist der „Hirt“ nicht von Petrus abhängig, so fragt es sich, ob das umgekehrte Verhältnis statthat, oder ob die Ähnlichkeiten zwischen beiden Schriften nicht etwa genügend durch die Annahme erklärt werden, dass sie auf das gleiche Material religiöser Vorstellungen zurückgreifen. Jedenfalls ist für die Beurteilung dieser Frage im Auge zu behalten, dass wir es bei dem ersten Petrusbriefe mit einer Schrift zu thun haben, bei der die durchgängige Abhängigkeit von der jüdischen Jakobusepistel nachgewiesen ist. Was dem Verfasser von 1 Petr. dem Jakobus gegenüber möglich war, dürfte an sich dem Hermas gegenüber ebenso leicht denkbar sein. Dazu kommt, dass vielleicht 1 Petr. in Rom abgefasst ist [1]), und dass hier eine Bekanntschaft mit dem Buche des Hermas besonders leicht angenommen werden kann.

Es ist nicht zu leugnen, dass zwischen Hermas und 1 Petr. eine Reihe bezeichnender Berührungen vorliegt. Zweimal bezeichnet Petrus seine Leser als Fremdlinge [2]). Da der Brief an Heidenchristen gerichtet ist [3]), so kann es sich hier nicht um den Gegensatz handeln, den die Überschrift des Jakobusbriefes: *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ,* berührt, den nämlich von der Zerstreuung der Juden unter die Heiden und ihrer Heimat im heiligen Lande, bezw. in Jerusalem. Letzteres aber ist thatsächlich der Gegensatz in Sim. I. Auch dort werden die Leser als solche bezeichnet, die sich in der Fremde befinden [4]). Aber die Heimat ist keine überirdische, sondern eine irdische; sie können und werden zurückkehren dahin, woher sie gekommen sind [5]). — Die Ähnlichkeit zwischen beiden Schriftstellern ist nicht so gross, dass man unbedingt von Abhängigkeit des einen vom anderen sprechen könnte. Bestände eine solche,

1) Vgl. 1 Petr. 5, 13.

2) 1, 1: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς*; 2, 11 f.: *παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους . . . . τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν.*

3) Vgl. Holtzmann, Einleitung S. 310.

4) Vgl. noch die nahe Berührung zwischen 1 Petr. 2, 11 und Sim. I, 11.

5) Sim. I, 2: *ταῦτα οὖν ὁ ἑτοιμάζων εἰς ταύτην τὴν πόλιν οὐ προσδοκᾷ ἐπανακάμψαι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* v. 5: *ἐὰν γὰρ ἐπανακάμψαι θελήσῃς εἰς τὴν πόλιν σου, οὐ μὴ παραδεχθήσῃ, ὅτι ἀπαρνήσω τὸν νόμον τῆς πόλεώς σου, καὶ ἐκκλεισθήσῃ ἀπ' αὐτῆς.*

so könnte nur Hermas als die ältere Schrift gelten. Denn dass die Bezeichnungen *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς* von jüdischen Verhältnissen auf die christlichen übertragen sind, bleibt, ganz abgesehen von den Beziehungen zwischen 1 Petr. und Hermas, bestehen. Eine unmittelbare Abhängigkeit anzunehmen, wird durch die Thatsache erschwert, dass die bezeichnenden Ausdrücke bei Petrus: *διασπορά, πάροικος, παρεπίδημος*, im ganzen Hirten überhaupt nicht vorkommen. Indes wird man immer wieder schwankend, wenn man die mancherlei anderen charakteristischen Berührungen beachtet.

Sehr merkwürdig berühren sich beide Schriften in der Verwendung der Bilder von Hirt und Herde. Petrus unterscheidet zwischen den gewöhnlichen Hirten und einem Oberhirten [1]), der das Werk der ersteren revidiert, den treuen Ehrenkränze als Lohn giebt für ihre gewissenhafte Pflege der Herde [2]) und ein Aufseher für die Seelen derer ist, welche der Herde angehören [3]). Dieser ist Christus, jene sind die *πρεσβύτεροι*. Anders bei Hermas. Der Hirt, von dem das Buch den Namen erhalten hat, ist der *ἄγγελος τῆς μετανοίας*, und die *ποιμένες τῶν προβάτων*, welche dem Hermas Sim. VI, 1, 5 gezeigt werden sollen, sind ebenfalls Engel [4]). Auch über sie und die Herde ist ein Oberaufseher bestellt, der denen, welche recht gewandelt sind, Palmen und Ehrenkränze austeilt [5]); der der Herde Gottes, dem Volke Israel, das Gesetz ins Herz giebt und über dessen treue Bewahrung die Aufsicht führt [6]). Das ist der Erzengel Michael [7]). Daneben scheinen auch in Sim. IX, 31, 4 ff. Menschen als Hirten aufgeführt zu werden. — Die Ähnlichkeit der beiderseitigen Vorstellungskreise ist eine grosse. Aber ebenso klar ist, wo wir die ältere Anschauung finden. Es ist S. 366 ff. gezeigt worden, wie die Vorstellungen von den Engelhirten bei

1) Zu *ἀρχιποιμήν* vgl. Test. Juda 8.

2) 1 Petr. 5, 1—4.

3) 1 Petr. 2, 25: *ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.*

4) Sim. VI, 2, 1. 3, 2. 5) Sim. VIII, 2, 1.

6) Sim. VIII, 3, 3: *ὁ διδοὺς αὐτοῦ τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων. ἐπισκέπτεται οὖν αὐτούς.*

7) Sim. VIII, 3, 3.

Hermas auf vorchristliche Gedankenreihen zurückgreifen. Bei 1 Petr. dagegen ist in 2, 25 ebenso wie in 5, 1—4 die Anwendung auf christliche Verhältnisse unverkennbar.

Eine dritte bedeutsame Berührung findet sich in dem, was beide Schriften von einem Bau berichten. 1 Petr. 2, 5 bezeichnet die Leser als lebendige Steine, die zu einem *οἶκος πνευματικός* aufgebaut werden; und 4, 17 heisst es von letzterem, dass ein Gericht der Sichtung an ihm den Anfang nehmen werde. Beides hat bei Hermas sein Gegenstück. In den beiden Turmbildern Vis. III und Sim. IX werden ebenfalls die Gläubigen durch Steine abgebildet, welche zu dem Hause erbaut werden, das die ideale Gemeinde vorstellt. Und eben an diesem Hause wird Sim. IX, 6 ein Gericht der Prüfung vorgenommen, dem nicht wenige Steine zum Opfer fallen. Daneben aber ist es klar, dass wir bei Hermas vor Gedankenreihen stehen, deren ausschliesslich jüdischen Charakter der Interpolator vergeblich durch seine christlichen Zusätze zu verwischen gesucht hat, während die Gedanken bei Petrus ausgesprochen christlichen Charakters sind. Wenn eine Abhängigkeit vorliegt, so kann sie nur auf Seiten von Petrus sein. Gegen eine direkte Abhängigkeit könnte sprechen, dass statt des in Vis. III. Sim. IX stehenden charakteristischen Ausdrucks *πύργος* Petrus beide Male *οἶκος* hat. Freilich ist auch nach Vis. III, 10, 1. Sim. VIII, 2. 3. 7 der Turm die Wohnung für die *Ἐκκλησία*, den Erzengel Michael und die Gerechten; und andererseits liegt es ja auf der Hand, dass sich in 1 Petr. 2, 4 ff. die manigfaltigsten Vorstellungen kreuzen, die der Verfasser aus den verschiedensten Schriften geschöpft hat, sodass es nicht Wunder nehmen könnte, wenn das Bild des Hermas bei Petrus keine vollständige Abspiegelung gefunden hätte.

Eine vierte bildliche Vorstellung haben beide Schriften mit einander gemein, wenn sie von den Gläubigen als von Kindern reden. 1 Petr. 2, 2 heisst es nach der Aufforderung, *κακία, δόλος, ὑποκρίσεις, φθόνοι, καταλαλιαί* abzulegen: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε*, und Mand. II, 1—3. Sim. IX, 24, 2—3. 29, 1—3 werden die Gläubigen, welche sich als *ἁπλοῖ* und *ἄκακοι* bewähren und sich insbesondere des *καταλαλεῖν* enthalten, als *νήπια βρέφη* bezeich-

net. Zahn [1]) meint, man höre in allen diesen Stellen die Worte des Petrus durch. Aber sollte sich die Ähnlichkeit nicht ebenso gut oder besser noch auf die umgekehrte Weise erklären? Zahn selbst erinnert daran, dass schon Philo das Kindesalter *ἡ ἄκακος ἡλικία* genannt habe, sodass der Gedanke von der Unschuld der Kinder jedenfalls nicht durch Petrus geschaffen ist. Betrachtet man nun den petrinischen Text genauer, so liegt es ja auf der Hand, dass die Gedanken in v. 1 zum Teil bis auf den Wortlaut durch Jakobus bestimmt sind [2]); und das Gleiche gilt von v. 2 mit Ausnahme des durch Jakobus nicht veranlassten Bildes *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη κτλ.* Fragt man nun, woher dem Petrus dieses auf einmal gekommen, so scheint mir die Antwort sehr nahe liegend: Aus einem Zusammenhange, in welchem *ἀκακία, ἁπλότης* und die Enthaltung vom *καταλαλεῖν* in Verbindung gebracht war mit der Lauterkeit des Kindesalters. Das gilt aber von jenen Stellen des Hermas. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man beachtet, wie das Bild von den eben geborenen Kindern sogleich in v. 4 abgelöst wird von dem der lebendigen Steine, die sich auf Christus zum geistigen Hause erbauen. In Sim. IX, 29, 1—3 werden die weissen Steine von dem zwölften Berge, die sich so vorzüglich zu dem Turmbau eignen als die lauteren Menschen bezeichnet, die ihr Leben lang *νήπια βρέφη* geblieben sind. Es ist mithin offenbar, dass die Parallelgedanken bei Petrus ebenso unvorbereitet und unmotiviert auftreten, wie sie bei Hermas im besten Zusammenhange stehen. Daraus geht hervor, dass, wenn hier eine direkte Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom anderen statthat, sie auf Seiten des Petrus liegen muss. Allein eben in Bezug auf diese Voraussetzung ist es auch in diesem Falle schwer, zu einem sicheren Urteile zu kommen. Denn in dem Bilde vom Kinde ist der Zug des Verlangens nach der Milch etwas, was bei Hermas sein Vorbild nicht hat, sondern auf andere Schriften zurückgeht [3]). Es lässt sich bei der eigentümlichen Abhängigkeit des 1. Petrusbriefes von aller möglichen Litteratur sehr schwer

1) A. a. O. S. 423.
2) Vgl. den Nachweis auf S. 184—186. 193.
3) Vgl. den ersten Band dieser Untersuchungen S. 328 f.

sagen, ob für das bunte Mosaik seiner Ausführungen auch Hermas einige Steine geliefert hat. Wenn Zahn auch zwischen den Worten 1 Petr. 2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und Sim. V, 3, 8: ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ . . . καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλὴ καὶ ἱλαρά ἐστι καὶ εὐπρόσδεκτος τῷ κυρίῳ, eine auf unmittelbare Abhängigkeit zurückzuführende Verwandtschaft findet, so ist doch zu betonen, dass die Zusammenhänge, in denen die parallelen Wendungen sich finden, so völlig verschieden sind, dass es schwer vorstellig zu machen ist, wie hier ein Verfasser durch den anderen angeregt sein sollte. Dazu kommt, dass die fraglichen Worte beiderseits gleich gut motiviert sind. Bei Petrus sind sie bedingt durch das vorhergehende εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, das seinerseits wieder dadurch veranlasst ist, dass das geistliche Haus als Tempel gedacht war. Bei Hermas aber liegt die bereits aus Jac. 1, 27 bekannte[1]) jüdische Vorstellung vor, dass Barmherzigkeit gegen Bedürftige und Reinigung von Sünden ein Gott wohlgefälliger Gottesdienst sei. Übrigens zeigt die Wendung bei Petrus in dem διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ einen christlichen Zug, der dem Hermas fehlt.

Lässt sich aus allen diesen Stellen nicht mit voller Sicherheit auf ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis zwischen Petrus und Hermas schliessen, so scheint es mir, als ob bei den beiden folgenden sich ein bestimmteres Urteil gewinnen liesse. Die erste ist 1 Petr. 4, 14—16: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ μακάριοι . . . . μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεύς . . . . εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτο δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ. Hiermit berührt sich in der That sehr nahe Sim. IX, 21, 3: τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ κυρίου αὐτῶν, und 28, 5 f.: ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεὸς ἵνα τοῦτο τὸ ὄνομα βαστάζητε . . . . . οὐκοῦν μακαρίζετε ἑαυτούς. Die wörtliche Berührung ist in der That sehr stark. Fragt man aber, wie das Verhältnis zwischen beiden Schriften zu beurteilen sei, so kann man es nicht anders fassen, wie das von 1 Petr.

1) Vgl. auch Hosea 6, 6. Prov. 21, 3.

4, 14. 16 zu Jac. 2, 7. Bei Jakobus wie bei Hermas handelt es sich um Leiden wegen des Namens Gottes, bei Petrus dagegen ist es der Name *Χριστός* oder *Χριστιανός*. Bedenkt man freilich, wie oft es bei Hermas ein Bekennen oder Verleugnen des Namens des Herrn vorkommt, und dass die Zeitverhältnisse reichen Anlass gaben, diesen Gedanken in den jüdischen Schriften abzuhandeln, so wird man auch bei unsrer Stelle kaum zu einer zweifellosen Überzeugung von der direkten Abhängigkeit des Petrus von Hermas kommen.

Mit grösserer Sicherheit lässt sich das bei dem letzten wichtigeren Parallelenpaare behaupten: 1 Petr. 5, 7—9 und Vis. IV, 2, 4ff. Beide Schriftsteller benutzen hier das Wort LXX Ps. 54, 23: *ἐπίριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου, καὶ αὐτός σε διαθρέψει*, und zwar geschieht das bei Hermas zweimal [1]). Die Abweichungen von dem Psalmtext sind nicht belanglos. Bei Petrus heisst es: *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ᾽ αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν;* bei Hermas dagegen in v. 4: *ὅτι τὴν μέριμνάν σου ἐπὶ τὸν θεὸν ἐπέριψας;* v. 5: *ἐπιρίψατε τὰς μερίμνας ὑμῶν ἐπὶ τὸν κύριον καὶ αὐτὸς κατορθώσει αὐτάς*. Der Anschluss an den Psalm ist bei Hermas etwas genauer; einerseits fehlt bei ihm das *πᾶσαν* der petrinischen Stelle, andererseits klingt sein *καὶ αὐτὸς κατορθώσει αὐτάς* näher an *καὶ αὐτός σε διαθρέψει* an, als das petrinische *ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν*, das eher ein Nachklang von Sap. 12, 13: *ᾧ μέλει περὶ πάντων*, sein dürfte. Dem Petrus aber wie dem Hermas ist es eigentümlich, dass die Psalmstelle nicht auf die Sorge um die Nahrung gedeutet wird, wozu die Worte: *καὶ αὐτός σε διαθρέψει*, hätten Anlass geben können, und wie es auch durch den Interpolator Vis. III, 11, 3 [2]) geschehen ist; vielmehr beziehen beide sie auf die Leiden und Verfolgungen der letzten Zeit. Eben das legt hauptsächlich die Vermutung nahe, dass beide Stellen in unmittelbarer Abhängigkeit von einander

---

1) Die dritte Verwendung des Psalmwortes in Vis. III, 11, 3, welche diesem eine ganz andere Beziehung giebt, kommt nicht in Betracht, da sie auf den Interpolator zurückgeht.

2) *μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς τὰς ἀκηδίας, καὶ οὐκ ἐπερίψατε ἑαυτῶν τὰς μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον.* Vgl. auch Ep. Clement. ad Jacobum c. 6.

stehen. Veranlasst sein kann diese eigentümliche Verwendung wohl nur dadurch, dass man den ganzen Psalm, dem jene Stelle entnommen ist, ins Auge gefasst hatte. Er handelt von der Errettung aus grosser Not. Nun ist offenbar, dass nur Hermas derjenige ist, auf dessen Gesamtdarstellung der Psalm eingewirkt hat, während sich Petrus von ganz anderen Gedankengängen abhängig zeigt. S. 196f. ist nachgewiesen, dass 1 Petr. 5, 5f. ganz offenbar von Jac. 4, 10 abhängt, also von Gedanken, die mit der grossen Endtrübsal nichts zu thun haben. Da ausserdem 1 Petr. 5, 1—5 von den *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* handelt, so tritt die Ermahnung, alle Sorge auf Gott zu werfen, nicht bloss ziemlich unvorbereitet ein, sondern vor allem, ohne dass die vorhergehenden Partieen irgend eine Beziehung zu Ps. 54 gezeigt hätten. Ganz anders bei Hermas, wo die ganze vierte Vision von Vorstellungen durchsetzt ist, die jener Psalm bietet. Auch hier befindet sich der Sänger in grosser Not; sein Herz erzittert, Todesangst überfällt ihn; er wünscht sich Taubenflügel, um entfliehen zu können; er ruft zum Herrn um Errettung aus *θλῖψις* und *ὀλιγοψυχία*[1]). Aber er kann auch rühmen v. 17. 19: *ἐγὼ πρὸς τὸν θεὸν ἐκέκραξα, καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσέν μου ... λυτρώσεται ἐν εἰρήνῃ τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τῶν ἐγγιζόντων μοι.* Zugleich aber stellt er denen, welche Gottes Gebote nicht erfüllen, ein furchtbares Gericht in Aussicht[2]). Es bedarf keines Nachweises, wie alle diese Züge sich mit jener Vision berühren, wo dem Hermas als Bild der *θλῖψις* der Endzeit jenes furchtbare Tier erscheint, dem er nach gläubigem Anrufen Gottes um Errettung entflieht, und das zum Anlass der Ermahnung seitens der *Ἐκκλησία* wird, die Sorge auf den Herrn zu werfen, und einer Gerichtsdrohung für die Ungläubigen. Diese Thatsache in Verbindung mit dem oben nachgewiesenen engeren Anschluss des Hermas an den Wortlaut der Psalmstelle setzt es ausser Zweifel, dass wir bei Hermas und nicht bei Petrus die ursprüngliche Verwendung des Psalmes haben.

Dieses Ergebnis wird noch durch andere Beobachtungen gesichert. Zu der nahen Verwandtschaft der fraglichen Gedanken-

1) Vgl. v. 1—9. 2) Vgl. v. 20ff.

reihen bei Petrus und Hermas gehört auch, dass beide von einem Ungeheuer reden, das als Bild der Endleiden in Betracht kommt; bei Hermas ist es jenes dreissigfüssige und hundert Fuss lange κῆτος, bei Petrus ist es der Teufel, von dem es 5, 8 heisst: ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν. Nun ist zunächst klar, dass die Erwähnung des Teufels, in Bezug auf den ermahnt wird: ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, veranlasst ist durch Jac. 4, 7: ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ. Bei Jakobus kommt aber der Teufel wie in Mand. XII, 4—7 als der Verführer zum Bösen, nicht als der Verfolger der Frommen in Betracht. Was hat nun Petrus bei seiner Abhängigkeit von Jakobus veranlasst, die Wendung über den Teufel so anders zu fassen? Ich habe keine andere Antwort als: Die Beeinflussung von Seiten des Hermas. Aus der Abhängigkeit des Petrus von Jac. 4, 6. 7. 10 und Vis. IV, 2, 4ff. erklärt es sich auch, dass er das Tier, durch welches die Leiden symbolisiert werden, nicht wie Hermas beschreibt. Dieses Bild hängt zu eng mit der eigentümlichen Vision zusammen, die bei Petrus doch nicht reproduziert werden konnte. So wählte er ein Tierbild, das, wie S. 197 not. 3 bemerkt ist, auch sonst auf den διάβολος angewendet wurde. Somit kann man wohl annehmen, dass Petrus von Hermas abhängig sei. Dann wird man aber darauf aufmerksam machen dürfen, dass die Ermahnung zur Festigkeit im Glauben 1 Petr. 5, 9f. auch ein Nachklang von Vis. IV, 1, 8. 2, 4—6 sein möchte. Ausserdem aber wird auf die vorangegangenen Erörterungen, bei denen wir uns sehr vorsichtig ausdrücken mussten, ein aufklärendes Licht fallen und das Urteil bestätigen, dass der litterarisch unselbständige 1. Petrusbrief wie von Jakobus und Paulus, so auch von Hermas beeinflusst ist.

Der zweite Brief des Petrus.

Ungemein schwierig ist es, ein sicheres Urteil über das Verhältnis zwischen dem zweiten Petrusbriefe und dem „Hirten" abzugeben. Dem Urteile Zahns[1]) gegenüber, Hermas habe den

1) A. a. O. S. 438.

zweiten Brief des Petrus nicht weniger genau gekannt als den ersten, habe ich vor zehn Jahren[1]) die Meinung vertreten, Berührungen mit einzelnen Stellen fände ich nicht, wohl aber allgemein mit der Ausdrucksweise und theologischen Anschauung. Zahn[2]) ist auf seiner Meinung verblieben, und ich gestehe gern, dass ich meinen ehemaligen Standpunkt nicht mehr zu halten vermag. Auch ich sehe ein, dass zwischen den beiden Schriften im Ausdruck nahe Berührungen vorliegen, welche zu der Untersuchung Anlass geben, ob nicht doch die eine von der anderen benutzt sei. Nun ist schon von vorn herein nicht wahrscheinlich, dass Hermas, der Jude, von dem Briefe des Christen sollte abhängig sein. Für die, welche den Brief für eine Schrift des zweiten Jahrhunderts halten, versteht sich das von selbst. Aber auch ich, der ich von der Echtheit dieses Schriftstücks nach wie vor unerschütterlich überzeugt bin, muss ihn in eine Zeit setzen, die hinter die Regierung des Klaudius, während welcher der „Hirt“ abgefasst zu sein scheint, fällt. Petrus sieht nach 1, 14 seinen baldigen Tod voraus. Die Überlieferung, zufolge deren er in Rom unter Nero den Märtyrertod erlitten hat, halte ich für geschichtlich gesichert; und so liegt immerhin die Vermutung nahe, dass unser Brief gegen 64 und zwar in Rom geschrieben sei. Dann hat aber auch die Annahme keine Schwierigkeit, dass dem Verfasser der „Hirt“ bekannt geworden sei und dass er dessen Gedanken in seinen Ausführungen bewusst oder unbewusst nachklingen lasse.

Ob diese Vermutung sich bestätigt, oder ob die Zahnsche Anschauung von der Abhängigkeit des „Hirten“ von 2 Petrus oder die von der Abhängigkeit beider Schriften von uns unbekanntem Material sich als die richtige geltend machen kann, mag nun durch eine vorsichtige Vergleichung der Parallelen herausgestellt werden.

Eine auffällige Berührung besteht zwischen Hermas und 2 Petr. darin, dass beide eine Reihe von Tugenden nennen als Bedingung zum Eingang in das Reich Gottes, bei denen die

1) Vgl. meine Schrift: Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. 1885. S. 533 n. 1.

2) Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 2. 1889. S. 960 n. 2.

erste Stelle die πίστις, die letzte die ἀγάπη einnimmt. Dass es sich hier nur um eine unbestimmte Erinnerung handeln kann, ergiebt sich schon daraus, dass, von Anfang und Schluss abgesehen, Petrus sich nur noch einmal, nämlich in der ἐγκράτεια, mit den beiden Tugendreihen bei Hermas berührt, von denen die in Vis. III, 8, 7 sieben Glieder zählt, während die in Sim. IX, 15, 2 deren zwölf hat; Petrus selbst steht zwischen beiden mit acht Gliedern [1]). Beachtet man die Verschiedenheit in Zahl und Namen bei den beiden Reihen des Hermas, die doch in den Turmbildern die gleiche Bedeutung haben, so wird man aus den Differenzen zwischen Petrus und Hermas nicht schliessen können, dass die beiden Schriften unabhängig von einander sein müssten. Die Verwandtschaft steigert sich noch, wenn man berücksichtigt, dass in der ersten Reihe des Hermas die Tugenden zu einander in dem Verhältnis von Mutter und Tochter stehen; jedesmal gebiert die frühere die folgende. Das berührt sich nahe mit Petrus, bei dem die Tugenden nicht sowohl gute Geister als vielmehr Erzeugnisse der christlichen Sittlichkeit sind, von denen in und mit dem früheren immer das folgende dargereicht werden soll, und so fort [2]). Bei der zweiten Tugendreihe des Hermas berührt sich der Satz: ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, nahe mit 2 Petr. 1, 11: οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Noch eine dritte Berührung ist sehr bemerkenswert. Die Mandata des Hirten schärfen im wesentlichen die gleichen Tugenden ein, die sich in jenen beiden Reihen der Visionen und Parabeln finden. Nun findet sich in dem Prolog der Mandata einerseits die Aufforderung zu einem καθαρίζειν ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν πονηριῶν πασῶν [3]). Denen, die solcher Mahnung

---

1) Die drei Tugendreihen stellen sich so dar: 1) 2 Petr. 1, 5—7: πίστις, ἀρετή, γνῶσις, ἐγκράτεια, ὑπομονή, εὐσέβεια, φιλαδελφία, ἀγάπη. 2) Vis. III, 8, 7: πίστις, ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἀκακία, σεμνότης, ἐπιστήμη, ἀγάπη. 3) Sim. IX, 15, 2: πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη.

2) Vgl. 2 Petr. 1, 5: ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν κ. τ. λ.

3) Vgl. Mand. XII, 6, 5. Sim. VIII, 11, 3.

folgen, wird verheissen: λήψονται ἴασιν παρὰ τοῦ κυρίου τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν[1]. Die Willigkeit Gottes aber, den Bussfertigen von der Sünde zu befreien, begründet der Hirte durch die Wendung: ὁ κύριος θέλει τὴν κλῆσιν, τὴν γενομένην[2], welche wiederum auf die Einleitung zu den Mandaten hinweist, wo gesagt wird, dass Gott τοῖς κληθεῖσιν πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν die Möglichkeit zur Busse und eben damit das Mittel gegeben habe, jener Berufung nicht verlustig zu gehen[3]. Vergleichen wir hiermit die Worte, welche bei Petrus auf die Ermahnung zu den Tugenden folgen. Von dem Unbussfertigen heisst es v. 9: λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων. Daran schliesst sich v. 10 die Ermahnung: σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι. Hier liegen in der That so viele charakteristische Berührungen mit Hermas vor, dass die Vermutung direkter Beziehung zwischen den beiden Schriften nahe liegt.

Aber auf wessen Seite ist die Priorität? Zahn meint: „Die Übereinstimmung (mit Petrus) in der von Hermas so beharrlich festgehaltenen Vorstellung, dass πίστις und ἀγάπη die Pole alles Christenlebens sind, ist um so bemerkenswerter, als in seinem eigentümlichen Gedankenkreis die ἀγάπη völlig zurücktritt, die πίστις selbst vielmehr Ende wie Anfang ist, sodass eine in sich selbst einmündende Kreislinie seine eigene Anschauung genauer wiedergeben würde als die Stufenleiter. Sollte sie also nicht von anderswoher ihm geläufig sein?" Letztere Frage könnte mit Ja beantwortet werden, ohne dass man veranlasst wäre, auf 2 Petr als die Quelle dieser Vorstellungen zurückzugehen. Wie wenig aber die Voraussetzungen zu dieser Frage zutreffen, zeigt ein Blick auf die siebengliedrige Tugendreihe in Mand. VIII, 9: πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή, in der die ἀγάπη keineswegs zurücktritt, obwohl sie nicht an letzter Stelle steht. Für die Entscheidung wichtiger erscheint mir der Umstand, dass bei Hermas das Ziel, das durch Befolgung der

1) Sim. VIII, 11, 3. Vgl. auch Mand. IV, 3, 3: ἄφεσιν ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

2) Sim. VIII, 11, 1.

3) Mand. IV, 3, 4.

Tugenden erreicht wird, den Namen ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ trägt, während Petrus es ἡ αἰώνιος βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt. Beachten wir ausserdem, dass, wie S. 297 nachgewiesen ist, der Interpolator zu dem Sim. IX, 15, 2 ausgesprochenen Gedanken, der, welcher die Namen der Tugenden trage, werde in das Reich Gottes eingehen, noch τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hinzugefügt hat, so kann man nicht zweifeln, dass auch bei Petrus der Gedanke des Hermas in rein jüdischer Gestalt vorliegt. Dabei ist es immer beachtenswert, wie sich hier von einer Anknüpfung an den Interpolator nichts findet; weder wird in Anschluss an Sim. IX, 15, 2 unter den Vorbedingungen zum Eingang in das Königreich Christi eine Stellung zu dem υἱὸς τοῦ θεοῦ namhaft gemacht, noch wird in Anschluss an Sim. IX, 12 Christus selbst als die Pforte zum ewigen Leben hingestellt.

Stärker als mit dem Eingange des 2. Petrusbriefes berührt sich Hermas mit dessen mittleren Teile, der von den Irrlehrern handelt. Ich lege weniger Gewicht darauf, dass der alttestamentlicher Redeweise entsprechende Ausdruck ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας bezw. εὐθεῖα ὁδός seine Parallelen zeigt an Vis. III, 7, 1. Mand. VI, 1, 2. Sim. VIII, 7, 1. Dagegen hat das Bild der Irrlehrer bei Petrus doch sehr verwandte Züge mit Hermas. Von den drei über Irrlehrer handelnden Stellen Sim. VIII, 6, 5. IX, 19, 2. 22, 2 berühren sich besonders die Worte aus der erstgenannten: διδαχὰς ξένας εἰςφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, mit 2 Petr. 2, 1: οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι. Aber hierauf wie auf die Verwandtschaft der Bilder in Sim. IX, 25 mit 2 Petr. 2, 17f.[1]) würde man wohl kaum aufmerksam werden, wenn nicht in Mand. XI ebenso zahlreiche als charakteristische Berührungen mit 2 Petr. 2 vorhanden wären. Mand. XI führt uns das Bild eines ψευδοπροφήτης vor, wie ein solcher als Vorbild der Irrlehrer auch 2 Petr. 2, 1 erwähnt wird. Dort zielt das Treiben ab auf Verderbung der δοῦλοι τοῦ θεοῦ, hier wird es eine Verleugnung des δεσπότης, der sich die betreffenden zu Sklaven erkauft hat, genannt. Nach

1) Zu dem Vergleich der Lehrer mit Quellen vgl. meine Bemerkungen zu Jac. 3, 11.

Mand. I, 1. 4 hat das Wirken des Pseudopropheten keinen Erfolg bei denen, welche fest im Glauben sind, sondern bei den *δίψυχοι;* 2 Petr. 2, 14 heisst es: *δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους.* Mand. XI, 3, 13. 15. 17 werden die Pseudopropheten immer wieder als leere Menschen hingestellt, die nichts vom Geiste Gottes in sich und in ihrer Rede haben. Das gleiche wird ihnen 2 Petr. 2, 17 f. nachgesagt. Und wenn an dieser Stelle die fleischlichen Lüste als Lockspeise bezeichnet werden, welche den unbefestigten Seelen vorgehalten wird[1]), so entspricht dem völlig Mand. XI, 21: *λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν*[2]). Dem falschen Propheten wird Mand. XI, 8 der rechte Prophet gegenübergestellt, in Bezug auf den es heisst: *οὐδὲ ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλῆσαι.* In 2 Petr. 1, 21 geht unmittelbar der Erwähnung der Pseudopropheten der Satz voraus: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.* Die nahe Verwandtschaft dieser Gedanken wird noch einleuchtender, wenn man beachtet, dass Hermas v. 16 den Propheten geradezu einen *πνευματοφόρος* nennt. Besonders beachtenswert ist noch, wie Mand. XI, 9 von der Erfüllung des Propheten mit dem Geiste Gottes die Rede ist: *ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος καθὼς ὁ κύριος βούλεται.* Es ist nun doch wohl kaum zufällig, wenn 2 Petr. 2 15 f. an eine Geschichte erinnert, die, obwohl sie sich auf einen Pseudopropheten bezieht, für alle Züge obiger Beschreibung Parallelen hat. Es ist die Erzählung von Bileam, dem Num. 22, 20 befohlen wird, nur das zu reden, was der Herr ihm auftrage. Ihm tritt der *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* in den Weg und schärft ihm ein v. 35: *τὸ ῥῆμα ὃ ἐὰν εἴπω πρὸς σέ, τοῦτο φυλάξῃ λαλῆσαι.* Wenn aber Petrus an dem Bilde Bileams noch den be-

1) *δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας* und dazu meine Schrift, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. S. 204 ff.

2) Vgl. auch Mand. XI, 6. 8. 13.

sonderen Zug hervorhebt: *μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν*, so entspricht dem ebenfalls Mand. XI, 12: *καὶ μισθοὺς λαμβάνει τῆς προφητείας αὐτοῦ.* Andererseits haben die diesem Satze vorausgehenden Worte: *καὶ ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος καὶ ἐν ἑτέραις πολλαῖς ἀπάταις*, eine überraschende Parallele an dem, was bei Petrus unmittelbar dem Bilde Bileams vorausgeht v. 13: *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν.*

Dieses merkwürdige Zusammentreffen in den Begriffen *τρυφή* und *ἀπάτη* führt uns nun noch zu einem anderen Abschnitte, der ganz von ihnen beherrscht ist und auch sonst merkwürdige Berührungen mit 2 Petr. 2 aufweist, nämlich Sim. VI. Wie hinter dem rechten Propheten der *ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* Mand. XI, 9 steht, so führt uns Sim. VI die engelische Macht vor Augen, welche den Hintergrund des Wirkens der Pseudopropheten bildet. Dem Hermas wird eine Schafherde gezeigt, die es sich auf der Weide sehr wohl sein lässt unter der Leitung eines äusserst vergnügten Hirten. Dieser wird 2, 1 als der *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* bezeichnet, und der ganze folgende Abschnitt steht nun unter dem Zeichen dieser beiden immer wiederkehrenden Begriffe. Von diesem Engel heisst es in vielfältigem Zusammenklange mit petrinischem Ausdrucke 2, 1f.: *ἐκτρίβει τὰς ψυχὰς τῶν δούλων τοῦ θεοῦ καὶ καταστρέφει αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀληθείας, ἀπατῶν αὐτοὺς ταῖς ἐπιθυμίαις ταῖς πονηραῖς, ἐν αἷς ἀπόλλυνται. ἐπιλανθάνονται γὰρ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος καὶ πορεύονται ἀπάταις καὶ τρυφαῖς ματαίαις, καὶ ἀπόλλυνται ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου τούτου, τινὰ μὲν εἰς θάνατον, τινὰ δὲ εἰς καταφθοράν*: vgl. 2 Petr. 2, 14: *δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους*; 2, 1f.: *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν ... δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας*[1]) *βλασφημηθήσεται*; 2, 18: *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκός*; 2, 21: *ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς*; 2, 12: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται.* Von den Sünden, welche durch den *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* veranlasst werden, haben Lästerung

1) Vgl. 1, 12: *ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ.*

(Sim. VI, 2, 3. 4), ehebrecherisches, üppiges und habsüchtiges Treiben (Sim. VI, 5, 5) ihre mehr oder weniger deutlichen Parallelen in 2 Petr. 2, 13f. Dazu kommt das Überraschende, dass die Irrlehrer 2 Petr. 2, 12 verglichen werden mit *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*, ein Bild, das sich nahe berührt mit dem von der Schafherde in Sim. VI.

Es kann angesichts dieser gehäuften Berührungen zwischen den beiden Schriftstellern ein engerer Zusammenhang nicht wohl geleugnet werden. Es fragt sich nur, bei welchem von beiden das Bild der Irrlehrer und was damit zusammenhängt, die ältere Form hat. Auf die so gestellte Frage antwortet Zahn, eine Abhängigkeit der aus dem Leben gegriffenen Bilder des Hirten von der einen oder der anderen neutestamentlichen Stelle lasse sich nicht nachweisen. Aber es scheint ihm eine nähere Verwandtschaft zwischen der Schilderung der falschen Propheten und Lehrer in 2 Petr. und im „Hirten" überhaupt nicht zu bestehen. Dass er sich darin irrt, wird die obige Untersuchung nachgewiesen haben. Aber er wird auch darin irren, dass die Stelle von dem *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* Sim. VI, 2ff. offenbar eine Entwickelung der Worte 2 Petr. 2, 13: *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, ... ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*, sei. Er giebt zu, die beständige Wiederkehr der Begriffe *τρυφὴ καὶ ἀπάτη* bei Hermas könne auf dem Streben beruhen, den selbstgewählten Namen des Engels zu verwerten. Dagegen werde die Abhängigkeit von 2 Petr. dadurch offenbar, dass zu jenen beiden Begriffen in c. 4 noch *ἡμέρα* trete als dritte bedeutsame Berührung mit den Gedanken von 2 Petr. Allein die Verwendung von *μία ἡμέρα* in der Berechnung der Zeitdauer der Strafe für *τρυφὴ καὶ ἀπάτη* hat nicht das Entfernteste zu thun mit der Wendung des Petrus *ἡ ἐν ἡμέρᾳ τρυφή*. Und so glaube ich trotz der warnenden Bemerkung Zahns, kein Verständiger werde bezüglich Sim. VI und 2 Petr. 2 die Abhängigkeit auf Seiten des letzteren suchen, den Nachweis wagen zu können, dass nur Petrus der abhängige ist.

Der erste Punkt, an dem ich das Verhältnis der Schriftsteller zu einander deutlich machen kann, ist, dass beide bildlicher Weise von Herdentieren reden. Dass bei Hermas das

Gleichnis von den Schafen und ihren Hirten nicht aus den Worten des Petrus ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν 2, 12 hervorgewachsen ist, wird Zahn am ersten zugeben. Ist es doch sein besonderes Verdienst, nachgewiesen zu haben, dass die Visionen des Hermas keine künstlichen Erzeugnisse sind, sondern wirkliche Erlebnisse, zunächst hervorgerufen durch natürliche Sinneseindrücke [1]). Das Bild von den Schafen und ihren Hirten hat Hermas vor Augen, nachdem er der Aufforderung des Hirten: ἄγωμεν εἰς ἀγρόν, Sim. VI, 1, 5 gefolgt ist. So kommt es, dass 2, 3 die betreffenden Menschen als Schafe erscheinen. Ist hier alles vortrefflich vorbereitet und wohl begründet, so tritt 2 Petr. 2, 12 das Bild der Tiere völlig unmotiviert auf. Da nun auch ein Seitenblick auf den angeblich älteren Judasbrief nichts hilft, weil hier v. 10 das Bild der Tiere ebenso plötzlich auftritt als bei Petrus, so dürfte doch die Vermutung, dass Petrus es von Hermas herübergenommen habe, von vornherein die grösste Wahrscheinlichkeit haben. Sie wird bestätigt durch eine genauere Untersuchung des Wortlauts von 2 Petr. 2, 12. Bleibt man bei dem Gedankengange des Petrus, ohne sich durch voreilige Seitenblicke auf den Text des Judas zu verwirren, so sind das Objekt des βλασφημεῖν nach v. 10 die mit δόξαι bezeichneten Engelwesen. Dann wird aber das ἐν οἷς in v. 12 nicht durch ἐν τούτοις ἅ oder ταῦτα ἐν οἷς aufzulösen sein, sondern durch ἐν τούτοις οὕς. Unter denen, welche sie lästernd miskennen, in deren Verderben werden sie, die mit dem Bild von ἄλογα ζῶα bezeichneten, untergehen. Mit anderen Worten: Die Irrlehrer werden zugleich mit den dem Gerichte verfallenen Engeln vernichtet werden. Ich habe mich in meiner Erklärung von 2 Petr. 2, 12 [2]) gefragt, weshalb die Libertiner in ihrem Untergange verglichen werden mit unvernünftigen Tieren, welche gefangen und vernichtet werden, und habe geantwortet, weil das Gericht über die Engel nach der Beschreibung von Hen. 10 diese wie wilde Tiere behandele, die man in Wolfsgruben fängt, um sie zu vernichten. Diese Erklärung reicht nicht aus; erst durch Hermas kommt Licht in die Sache. Ist Petrus von Hermas abhängig, so denkt er bei

1) A. a. O. S. 363 ff. 2) A. a. O. S. 180.

ἄλογα ζῶα an Schafe. Unter demselben Bilde werden in der grossen Tiervision Hen. 85—90 die Ungerechten der letzten Zeit dargestellt. Diese aber werden gerichtet dadurch dass sie in einen feurigen Abgrund geworfen werden, nachdem gerade vorher ein gleiches Geschick von den sündigen Engeln berichtet ist[1]). Dass der Verfasser von 2 Petr. das Henochbuch gekannt und benutzt hat, ist durch 2, 4 bewiesen. So hat es denn auch nicht die geringste Schwierigkeit, anzunehmen, dass ihm die Bilder aus Sim. VI und Hen. 90 zusammengeflossen sind.

Einen zweiten Punkt, bei dem die Unabhängigkeit des Hermas von Petrus auf der Hand liegt, findet man in den Parallelen Sim. VI, 2, 2: *ἐπιλανθάνονται τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ζῶντος*, und 2 Petr. 3, 2: *μνησθῆναι .... τῆς ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*[2]). Hier zeigt Petrus den christlichen Ausdruck gegenüber der jüdischen Form bei Hermas.

Ein dritter Punkt, bei dem eine Abhängigkeit des Hermas von Petrus undenkbar ist, liegt in Mand. XI, 9 verglichen mit 2 Petr. 2, 15f. Dass dem Petrus bei dem, was Hermas von einem *ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* sagt, der dem Propheten das zu reden giebt, was er nach Gottes Willen dem Volke aussprechen soll, die Szene von Bileam in den Sinn kam, erklärt sich ohne weiteres. Undenkbar ist dagegen, dass sich Hermas zu seinen Worten durch 2 Petr. 2, 15f. hätte anregen lassen. Denn nicht bloss steht dort nichts von dem Engel, sondern in Mand. XI, 9 beschreibt ja der „Hirt“ gerade den rechten, geisterfüllten Propheten im Gegensatz zu dem falschen Propheten. Wie konnte er sich zu dieser Beschreibung die Züge aus der Geschichte Bileams holen? Somit ist bewiesen, dass Petrus von Hermas oder von einer dem „Hirten“ nahe verwandten Schrift abhängt.

Daran ändern nichts die nicht sehr schlagenden Parallelen

1) Hen. 90, 24: „Und das Gericht geschah zuerst über die Sterne (Bild der sündigen Engel), und sie wurden gerichtet und schuldig befunden, und man warf sie an einen tiefen Ort, voll von Feuer, flammend und voll von Feuersäulen“. v. 26: „Und ich sah damals, wie eine ähnliche Tiefe mitten in der Erde geöffnet wurde, voll von Feuer, und man brachte jene verblendeten Schafe, und sie wurden alle .... in jene feurige Tiefe geworfen, und sie brannten“.

2) Vgl. 2, 21: *ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.*

zwischen 2 Petr. 3 und Hermas. 2 Petr. 3, 9 klingt in der That mit Sim. VIII, 11, 1 zusammen, einer Stelle, bei der schon S. 402 Zusammenhänge mit 2 Petr. 1, 10 nachgewiesen sind. Andererseits dürfte der petrinische Gedanke von der Geduld Gottes auch auf Sir. 18, 10 zurückgehen. — Der Zusammenklang von 2 Petr. 3, 5 mit Vis. I, 3, 4 ist so wenig eigentümlich, dass man eine Untersuchung über Priorität garnicht anstellen kann. Somit wird es bei dem oben ausgesprochenen Resultat, dass Petrus den Hermas gekannt hat, sein Bewenden haben. Indes mag dabei noch einmal bemerkt werden, dass die Verwendung des „Hirten“ durch den späteren Schriftsteller keine andere ist, als eine solche, wie sie sich, wenn man ein Buch mit Zustimmung gelesen hat, von selbst ergiebt. Dass aber Petrus, wenn er überhaupt in Rom war, den in Rom verfassten „Hirten“ gelesen haben wird, versteht sich eigentlich von selbst.

Der Brief des Judas.

Eine deutliche Beziehung zwischen Hermas und Judas ist nicht vorhanden. Wohl erinnert das Bild der unfruchtbaren und dürren Bäume v. 12 an Sim. IV. Allein ich habe nachgewiesen[1]), dass die Bilderreihe in Jud. 12 f. von Hen. 2—5 bedingt ist, und so könnten höchstens beide Schriftsteller auf Judas eingewirkt haben. Diese Annahme wird durch das vorangehende Bild *νεφέλαι ἄνυδροι* nicht gerade bestätigt. Die Beziehung auf Henoch ist hier deutlich; dagegen ist die Parallele 2 Petr. 2, 17: *πηγαὶ ἄνυδροι,* ein Bild, das sich ebenso nahe mit Sim. IX, 25 berührt, wie die zweite Hälfte des Verses *ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι* mit Prov. 25, 14, sodass die landläufige Behauptung, Petrus habe das eine Bild des Judas in zwei zerlegt, in der Luft steht. Vielmehr zeigt er eine Abhängigkeit von zwei Schriftstellern, die bei Judas nicht benutzt sind.

Wertvoll für die Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen 2 Petr. und Judas wird die Abhängigkeit des ersteren von Hermas in folgenden Stellen:

---

1) A. a. O. S. 360 f.

Jud. 10: *ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.* Schon oben ist bemerkt, dass hier das Bild der Tiere ebenso unvermittelt eintritt wie bei Petrus. Aber während bei diesem erkennbar ist, dass er an die Schafe des Hermas denkt und damit das Geschick der Schafe bei Henoch kombiniert, findet sich davon bei Judas nichts. Dass Hermas die betreffenden Menschen nicht deshalb mit Schafen verglichen hat, weil sie lediglich ein Verständnis für sinnliche Dinge haben, bedarf ja wohl keiner besonderen Begründung. Es kommt bei ihm die Gemeinde überhaupt als Herde Gottes in Betracht. Wenn nun Petrus nicht einfach von *πρόβατα* redet, sondern von *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*, so erklärt sich diese Abweichung von eben daher, woher die in den Worten: *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται*, ausgesprochene Anschauung stammt, nämlich aus der Tiervision des Henoch: Die Schafe, welche dort dem Feuergerichte überliefert werden, sind als stumpfsinnige Tiere beschrieben; sie „waren überaus taub und ihre Augen überaus und gewaltig verblendet“ [1]). Lässt sich somit der Ursprung von 2 Petr. 2, 12 genau nachweisen, so bleibt für die Parallele Jud. 10 keine andere Erklärung als die Abhängigkeit von 2 Petr. Seine eigentümliche Umbildung des petrinischen Gedankens erklärt sich vollständig aus der dunkelen Ausdrucksweise seiner Vorlage [2]). Durch die neutrische Deutung des *ἐν οἷς* 2 Petr. 2, 12 hat Judas den Gedanken gewonnen, dass die Libertiner in den sinnlichen Dingen untergehen, während Petrus in Anschluss an Henoch das Feuergericht, das über die sündigen Engel ergeht, auch den frevelhaften Menschen zuschreibt. Jedenfalls hält er sich damit auf

---

1) Vgl. z. B. Hen. 90, 7. 26. Im Gegensatz zu diesen Schafen heisst es dann von dem Geschlechte der messianischen Zeit v. 35: „Und ihnen allen waren die Augen geöffnet, dass sie das Gute sahen, und nicht einer war unter ihnen, der nicht sehend gewesen wäre“. Auch das petrinische *γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν* findet in der Tiervision des Henoch wiederholt seine Erklärung; vgl. z. B. 89, 55. 58. 74.

2) Vgl. meine Schrift, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas S. 439.

der Linie seiner anderen Ausführungen [1]), während das bei Judas nicht in dem Masse der Fall ist [2]).

Eine zweite Stelle, bei der es vollkommen deutlich ist, dass gewisse Berührungen des Judas mit Hermas nur durch 2 Petr. vermittelt sind, ist die Erwähnung Bileams Jud. 11: *καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν*. S. 405 ist nachgewiesen, dass Petrus zum Hinweis auf die 2, 15f. beschriebene Szene angeregt ist durch die Bemerkung des Hermas von dem Engel des prophetischen Geistes. Bei Judas fällt der Ton auf den Irrwahn Bileams, wie er Ap. 2, 14 als Verführung zu *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* beschrieben wird, und dafür findet sich bei Hermas keine Anknüpfung.

Am interessantesten ist das Verhältnis von Jud. 12 zu 2 Petrus und Hermas. Die Worte: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*, klingen bekanntlich sehr merkwürdig zusammen mit 2 Petr. 2, 13: *σπῖλοι καὶ μῶμοι, ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*. Die Wortgestalt von *ΑΠΑΤΑΙ* ist der von *ΑΓΑΠΑΙ* so verwandt, dass man den Eindruck hat, die Differenz des Gedankens zwischen Petrus und Judas sei veranlasst durch einen Lesefehler des später Schreibenden. Dass nun *ἀπάταις* nicht auf einem Lesefehler beruht, wie ich selbst seiner Zeit in meiner Erklärung des 2. Petrusbriefes angenommen habe [3]), ist durch das Verhältnis zu Hermas sicher gestellt. S. 405 ist nachgewiesen, wie dort die beiden bei Petrus nachklingenden Begriffe *τρυφὴ καὶ ἀπάτη* die ganze sechste Parabel beherrschen. Von dem starken Anklang des Petrus an Hermas hat sich bei Judas nichts mehr als das in *ἀγάπαις* verlesene *ἀπάταις* erhalten, als deutlichster Beweis dafür, dass er und nicht Petrus der später Schreibende war. Eigentlich ist dieses Verhältnis ja schon durch den Artikel *οἱ* in der Wendung *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν σπιλάδες* sichergestellt. Aber immerhin ist bei der noch immer herrschenden Ungeneigtheit, die Abhängigkeit des Judas von Petrus zuzugeben, der mir in Hermas ganz unerwartet beigesprungene Bundesgenosse nicht zu verachten.

---

1) Vgl. besonders die Gerichtsbeispiele 2, 4ff. und 3, 10f.

2) Vgl. v. 6—8. 15. 23. 3) A. a. O. S. 192.

Jud. 10: *ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.* Schon oben ist bemerkt, dass hier das Bild der Tiere ebenso unvermittelt eintritt wie bei Petrus. Aber während bei diesem erkennbar ist, dass er an die Schafe des Hermas denkt und damit das Geschick der Schafe bei Henoch kombiniert, findet sich davon bei Judas nichts. Dass Hermas die betreffenden Menschen nicht deshalb mit Schafen verglichen hat, weil sie lediglich ein Verständnis für sinnliche Dinge haben, bedarf ja wohl keiner besonderen Begründung. Es kommt bei ihm die Gemeinde überhaupt als Herde Gottes in Betracht. Wenn nun Petrus nicht einfach von *πρόβατα* redet, sondern von *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*, so erklärt sich diese Abweichung von eben daher, woher die in den Worten: *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται*, ausgesprochene Anschauung stammt, nämlich aus der Tiervision des Henoch: Die Schafe, welche dort dem Feuergerichte überliefert werden, sind als stumpfsinnige Tiere beschrieben; sie „waren überaus taub und ihre Augen überaus und gewaltig verblendet“ [1]). Lässt sich somit der Ursprung von 2 Petr. 2, 12 genau nachweisen, so bleibt für die Parallele Jud. 10 keine andere Erklärung als die Abhängigkeit von 2 Petr. Seine eigentümliche Umbildung des petrinischen Gedankens erklärt sich vollständig aus der dunkelen Ausdrucksweise seiner Vorlage [2]). Durch die neutrische Deutung des *ἐν οἷς* 2 Petr. 2, 12 hat Judas den Gedanken gewonnen, dass die Libertiner in den sinnlichen Dingen untergehen, während Petrus in Anschluss an Henoch das Feuergericht, das über die sündigen Engel ergeht, auch den frevelhaften Menschen zuschreibt. Jedenfalls hält er sich damit auf

1) Vgl. z. B. Hen. 90, 7. 26. Im Gegensatz zu diesen Schafen heisst es dann von dem Geschlechte der messianischen Zeit v. 35: „Und ihnen allen waren die Augen geöffnet, dass sie das Gute sahen, und nicht einer war unter ihnen, der nicht sehend gewesen wäre“. Auch das petrinische *γεγεννημένα εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν* findet in der Tiervision des Henoch wiederholt seine Erklärung; vgl. z. B. 89, 55. 58. 74.

2) Vgl. meine Schrift, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas S. 439.

der Linie seiner anderen Ausführungen [1]), während das bei Judas nicht in dem Masse der Fall ist [2]).

Eine zweite Stelle, bei der es vollkommen deutlich ist, dass gewisse Berührungen des Judas mit Hermas nur durch 2 Petr. vermittelt sind, ist die Erwähnung Bileams Jud. 11: *καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν.* S. 405 ist nachgewiesen, dass Petrus zum Hinweis auf die 2, 15f. beschriebene Szene angeregt ist durch die Bemerkung des Hermas von dem Engel des prophetischen Geistes. Bei Judas fällt der Ton auf den Irrwahn Bileams, wie er Ap. 2, 14 als Verführung zu *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* beschrieben wird, und dafür findet sich bei Hermas keine Anknüpfung.

Am interessantesten ist das Verhältnis von Jud. 12 zu 2 Petrus und Hermas. Die Worte: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*, klingen bekanntlich sehr merkwürdig zusammen mit 2 Petr. 2, 13: *σπῖλοι καὶ μῶμοι, ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν.* Die Wortgestalt von *ΑΠΑΤΑΙ* ist der von *ΑΓΑΠΑΙ* so verwandt, dass man den Eindruck hat, die Differenz des Gedankens zwischen Petrus und Judas sei veranlasst durch einen Lesefehler des später Schreibenden. Dass nun *ἀπάταις* nicht auf einem Lesefehler beruht, wie ich selbst seiner Zeit in meiner Erklärung des 2. Petrusbriefes angenommen habe [3]), ist durch das Verhältnis zu Hermas sicher gestellt. S. 405 ist nachgewiesen, wie dort die beiden bei Petrus nachklingenden Begriffe *τρυφὴ καὶ ἀπάτη* die ganze sechste Parabel beherrschen. Von dem starken Anklang des Petrus an Hermas hat sich bei Judas nichts mehr als das in *ἀγάπαις* verlesene *ἀπάταις* erhalten, als deutlichster Beweis dafür, dass er und nicht Petrus der später Schreibende war. Eigentlich ist dieses Verhältnis ja schon durch den Artikel *οἱ* in der Wendung *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν σπιλάδες* sichergestellt. Aber immerhin ist bei der noch immer herrschenden Ungeneigtheit, die Abhängigkeit des Judas von Petrus zuzugeben, der mir in Hermas ganz unerwartet beigesprungene Bundesgenosse nicht zu verachten.

---

1) Vgl. besonders die Gerichtsbeispiele 2, 4 ff. und 3, 10 f.

2) Vgl. v. 6—8. 15. 23. 3) A. a. O. S. 192.

Der Hebräerbrief.

Zahn kommt in seiner eingehenden Untersuchung des Verhältnisses des „Hirten“ zum Hebräerbriefe [1]) zu dem Schlusse, dass letzterer auf die Gedankenbildung des Hermas einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat. Indes geht seine Untersuchung von einer ihm feststehenden Voraussetzung aus, die ich nicht zu teilen vermag, der nämlich, dass der Hebräerbrief eben dem Klemens sehr genau bekannt gewesen, der beauftragt worden sei, das Buch des Hermas zu verbreiten [2]); so bestehe von vorn herein das Vorurteil zu Recht, dass der Hebräerbrief auch dem Verfasser des Hirten nicht unbekannt gewesen sei. Mit dieser Voraussetzung fällt eine grosse Menge von Ähnlichkeiten zwischen beiden Schriften als bedeutungslos dahin, von denen Zahn willig zugiebt, sie seien nur geeignet, „eine ohnedies feststehende Thatsache in ihren Wirkungen zu erkennen, nicht aber, sie neu zu begründen, da Ähnliches sich in der übrigen biblischen Litteratur auch finde“.

Ein anderer sehr grosser Teil von Berührungen zwischen beiden Schriften fällt dahin, wenn meine Ansicht von den im „Hirten“ vorgenommenen Interpolationen richtig ist. Immerhin bleibt noch einiges übrig, was daraufhin untersucht werden kann, ob hier Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen nachzuweisen ist.

Über die *πύλη*, durch welche man den Eingang in den Turm d. i. in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* findet, heisst es Sim. IX, 2, 2: *ὡς πρόσφατος δὲ ἐδόκει μοι εἶναι ἡ ἐκκόλαψις τῆς πύλης*. Das erinnert entschieden an das, was Hebr. 10, 19 f. über den Eingang in das himmlische Heiligtum gesagt ist: *ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον*. Bei aller in die Augen springenden Verschiedenheit ist festzuhalten, dass man es jedenfalls mit verwandten Vorstellungsgebieten zu thun hat; denn wie S. 350 gezeigt ist, hat der Turm bei Hermas auch die Bedeutung des himmlischen Heiligtums. Anderer-

1) A. a. O. S. 439—452. 2) Vgl. Vis. II, 4, 3.

seits ist ja auch klar, dass die Gedanken des Hebräerbriefs ebenso mit christlichen Vorstellungen durchtränkt sind, wie dieses Element der Grundschrift des Hermas ganz fehlt. Wenn eine direkte Abhängigkeit bestehen sollte, so könnte sie nur auf Seiten des Hebräerbriefs gesucht werden. Nur in Einem Punkte bin ich unsicher, ob nämlich in dem Zuge bei Hermas, dass die Thüröffnung in dem alten Fels neu gewesen, nicht die Hand des christlichen Bearbeiters einen Gedanken, wie den in Hebr. 10, 20 vorliegenden, eingefügt habe. Ich habe S. 298ff. gezeigt, wie dieser Zug von dem Interpolator in einer Weise weiter ausgeführt wurde, durch die in die Parabel eine unauflösliche Verwirrung hineingebracht worden ist. Ich verstehe sehr wohl, wie die Thür zum Leben so beschrieben werden kann: *ἔστιλβεν ὑπὲρ τὸν ἥλιον, ὥστε με θαυμάζειν ἐπὶ τῇ λαμπηδόνι τῆς πύλης*[1]. Aber weshalb die Öffnung, durch welche die Gerechten seit Adam hindurchgegangen sind, als *πρόσφατος* bezeichnet wird, vermag ich mir ohne Störung des Gleichnisses nicht recht vorzustellen.

In dem Kapitel über den Glauben und seine Vertreter Hebr. 11 findet sich zu Anfang und zu Schluss eine Berührung mit Hermas. Der Glaubenssatz über die Schöpfung Hebr. 11, 3 klingt an Vis. I, 1, 6. 3, 4. Mand. I, 1 an, und die Aussagen über die jüdischen Märtyrer an Vis. III, 2, 1. Aber beide Male ist an eine solche Verwandtschaft, die sich aus direkter Abhängigkeit erklärt, nicht zu denken. — Der Ausdruck Hebr. 13, 9: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις*, berührt sich mit Sim. VIII, 6, 5: *διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες*. Stärker ist der Zusammenklang von Hebr. 13, 14 mit Sim. I; ja, man könnte fast sagen, dass die Worte: *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*, der Text seien zu jener Predigt des Hirten. Indes zeigt sich auch hier, dass Hermas die ausgeprägt jüdischen Anschauungen, der Hebräerbrief die aus solchen Voraussetzungen entwickelten christlichen Vorstellungen bietet. Hermas denkt an das irdische Jerusalem, wenn auch in der Endzeit; nach Hebr. 12, 22 handelt es sich dagegen um die *πόλις θεοῦ ζῶντος Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*. Bei der weiten Verbreitung aller dieser Vorstellungen ist an eine direkte

---

1) Sim. IX, 2, 2. Vgl. Apoc. 21, 21.

Verwandtschaft nicht zu denken. Dasselbe gilt, wenn Hebr. 13, 16 und Sim. V, 3, 8 Wohlthätigkeit als ein Gott wohlgefälliges Opfer hingestellt, und wenn Hebr. 13, 17 und Sim. IX, 31, 6[1]) die Verantwortlichkeit der Gemeindeleiter betont wird.

Eine eigenartige Berührung liegt vor in der Bezeichnung *ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας* Hebr. 13, 20 mit den Aussagen des „Hirten" über den Leiter des Volkes, den Erzengel Michael, z. B. Sim. VIII, 3, 3: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος, Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς.* Wie der Interpolator des „Hirten" diese Erscheinung ohne weiteres auf Christus umgedeutet hat[2]), so wird das auch sonst bei der Verchristlichung dieser jüdischen Vorstellungen stattgefunden haben, und daraus erkläre ich mir den bemerkenswerten Ausdruck in Hebr. 13, 20[3]). Dagegen ist es mir ganz unwahrscheinlich, dass der Verfasser durch Hermas auf diesen Ausdruck gekommen sein sollte. Wohl erscheinen hier die Engel als Hirten, aber gerade Michael erhält diese Bezeichnung nicht.

Aus alledem ergiebt sich, dass an eine Beeinflussung der Originalschrift des „Hirten" durch den Hebräerbrief überhaupt nicht zu denken ist. Der umgekehrte Fall hat sich uns nicht gerade als unmöglich herausgestellt, und wenn man bedenkt, dass der Verfasser des Briefes zu italischen Christen in Beziehung steht[4]), so liegt die Möglichkeit ja nicht fern, dass ihm durch diese der „Hirt" bekannt geworden sein sollte. Aber den sicheren Beweis, dass dem wirklich so sei, vermag ich nicht zu führen. Die Berührungen zwischen beiden Schriften erklären sich am besten unter der Annahme, dass sie durch die gleiche Litteratur beeinflusst seien.

---

1) „Ego sum pastor, et validissime oportet me de vobis reddere rationem".

2) Sim. IX, 12, 7 f.: *εἶδες τὸν ἔνδοξον καὶ μέγαν ἄνδρα . . . . ὁ ἔνδοξος ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν.*

3) Eine Anspielung auf Jes. 63, 11, wo nichts von einem „grossen" Hirten steht, liegt hier nicht vor; gegen B. Weiss.

4) Hebr. 13, 24.

Evangelium und Briefe des Johannes.

Stammt die Originalschrift des „Hirten“ aus der Zeit des Klaudius, so ist an eine Abhängigkeit von dem Evangelium und den Briefen des Johannes nicht zu denken. Die entgegengesetzte Ansicht von Zahn [1]) beruht zum grossen Teile auf den thatsächlichen Berührungen, welche zwischen dem Interpolator des Hermas und dem johanneischen Evangelium bestehen. Der Rest ist derart, dass, wenn ein direktes Abhängigkeitsverhältnis besteht, dieses nur auf Seiten des Johannes zu suchen ist. Besteht ein derartiges Verhältnis nicht, so wäre immerhin schon der Nachweis, dass sich jene johanneischen Schriften mit einem um die Mitte des ersten Jahrhunderts geschriebenen jüdischen Buche eigentümlich berühren, von nicht zu unterschätzender Bedeutung für erstere.

Beachtenswert erscheinen mir schon die Berührungen auf parabolischem Gebiete. Bei beiden Schriftstellern wird Weinstock und Weinberg Anlass zu Gleichnisreden [2]), deren Tendenz allerdings weit aus einander geht. Die johanneische Parabel berührt sich ausserdem mit dem Bilde von der Weide [3]), von der die Zweige teils frisch bleiben, blühen und Frucht bringen, teils verdorren und verkommen, und mit der Parabel von den trockenen Bäumen (Sim. IV, 3 f.), die keine Frucht mehr bringen und deshalb verbrannt werden. Aber auch hier kann von einer direkten Abhängigkeit nicht die Rede sein. Übrigens liegt auf der Hand, dass das Bild von der Weide ebenso spezifisch jüdisch ist, wie das vom Weinstock bei Johannes christlich. — Eine weitere Berührung zeigt sich in den Hirtenparabeln Joh. 10, 1 ff. Sim. VI. VII [4]). Auch hier ist das Material nur dem gleichen Ge-

---

1) A. a. O. S. 467—476.

2) Joh. 15, 1 ff. Mand. X, 1, 5. Sim. II. V, 2. 3.

3) Sim. VIII.

4) Zwischen der parabolischen Wendung von dem Essen der *ῥήματα κυρίου* Sim. IX, 11, 8 und Joh. 4, 32—34, sowie der Rede vom Lebensbrot Joh. 6 ist keine nähere Berührung. Vielmehr weist jene Stelle ganz offenbar auf Deut. 8, 3 hin. Die *ἐδέσματα* aber in Sim. V, 2, 9 werden nur durch den Interpolator mit einer Deutung versehen, die an johanneische Gedanken erinnern könnte.

Verwandtschaft nicht zu denken. Dasselbe gilt, wenn Hebr. 13, 16 und Sim. V, 3, 8 Wohlthätigkeit als ein Gott wohlgefälliges Opfer hingestellt, und wenn Hebr. 13, 17 und Sim. IX, 31, 6[1]) die Verantwortlichkeit der Gemeindeleiter betont wird.

Eine eigenartige Berührung liegt vor in der Bezeichnung *ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας* Hebr. 13, 20 mit den Aussagen des „Hirten" über den Leiter des Volkes, den Erzengel Michael, z. B. Sim. VIII, 3, 3: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος, Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς.* Wie der Interpolator des „Hirten" diese Erscheinung ohne weiteres auf Christus umgedeutet hat[2]), so wird das auch sonst bei der Verchristlichung dieser jüdischen Vorstellungen stattgefunden haben, und daraus erkläre ich mir den bemerkenswerten Ausdruck in Hebr. 13, 20[3]). Dagegen ist es mir ganz unwahrscheinlich, dass der Verfasser durch Hermas auf diesen Ausdruck gekommen sein sollte. Wohl erscheinen hier die Engel als Hirten, aber gerade Michael erhält diese Bezeichnung nicht.

Aus alledem ergiebt sich, dass an eine Beeinflussung der Originalschrift des „Hirten" durch den Hebräerbrief überhaupt nicht zu denken ist. Der umgekehrte Fall hat sich uns nicht gerade als unmöglich herausgestellt, und wenn man bedenkt, dass der Verfasser des Briefes zu italischen Christen in Beziehung steht[4]), so liegt die Möglichkeit ja nicht fern, dass ihm durch diese der „Hirt" bekannt geworden sein sollte. Aber den sicheren Beweis, dass dem wirklich so sei, vermag ich nicht zu führen. Die Berührungen zwischen beiden Schriften erklären sich am besten unter der Annahme, dass sie durch die gleiche Litteratur beeinflusst seien.

---

1) „Ego sum pastor, et validissime oportet me de vobis reddere rationem".

2) Sim. IX, 12, 7 f.: *εἶδες τὸν ἔνδοξον καὶ μέγαν ἄνδρα . . . . ὁ ἔνδοξος ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.*

3) Eine Anspielung auf Jes. 63, 11, wo nichts von einem „grossen" Hirten steht, liegt hier nicht vor; gegen B. Weiss.

4) Hebr. 13, 24.

Evangelium und Briefe des Johannes.

Stammt die Originalschrift des „Hirten“ aus der Zeit des Klaudius, so ist an eine Abhängigkeit von dem Evangelium und den Briefen des Johannes nicht zu denken. Die entgegengesetzte Ansicht von Zahn [1]) beruht zum grossen Teile auf den thatsächlichen Berührungen, welche zwischen dem Interpolator des Hermas und dem johanneischen Evangelium bestehen. Der Rest ist derart, dass, wenn ein direktes Abhängigkeitsverhältnis besteht, dieses nur auf Seiten des Johannes zu suchen ist. Besteht ein derartiges Verhältnis nicht, so wäre immerhin schon der Nachweis, dass sich jene johanneischen Schriften mit einem um die Mitte des ersten Jahrhunderts geschriebenen jüdischen Buche eigentümlich berühren, von nicht zu unterschätzender Bedeutung für erstere.

Beachtenswert erscheinen mir schon die Berührungen auf parabolischem Gebiete. Bei beiden Schriftstellern wird Weinstock und Weinberg Anlass zu Gleichnisreden [2]), deren Tendenz allerdings weit aus einander geht. Die johanneische Parabel berührt sich ausserdem mit dem Bilde von der Weide [3]), von der die Zweige teils frisch bleiben, blühen und Frucht bringen, teils verdorren und verkommen, und mit der Parabel von den trockenen Bäumen (Sim. IV, 3 f.), die keine Frucht mehr bringen und deshalb verbrannt werden. Aber auch hier kann von einer direkten Abhängigkeit nicht die Rede sein. Übrigens liegt auf der Hand, dass das Bild von der Weide ebenso spezifisch jüdisch ist, wie das vom Weinstock bei Johannes christlich. — Eine weitere Berührung zeigt sich in den Hirtenparabeln Joh. 10, 1 ff. Sim. VI. VII [4]). Auch hier ist das Material nur dem gleichen Ge-

---

1) A. a. O. S. 467—476.

2) Joh. 15, 1 ff. Mand. X, 1, 5. Sim. II. V, 2. 3.

3) Sim. VIII.

4) Zwischen der parabolischen Wendung von dem Essen der *ῥήματα κυρίου* Sim. IX, 11, 8 und Joh. 4, 32—34, sowie der Rede vom Lebensbrot Joh. 6 ist keine nähere Berührung. Vielmehr weist jene Stelle ganz offenbar auf Deut. 8, 3 hin. Die *ἐδέσματα* aber in Sim. V, 2, 9 werden nur durch den Interpolator mit einer Deutung versehen, die an johanneische Gedanken erinnern könnte.

biete entnommen, während die Tendenz eine ganz verschiedene ist. Näher berührt sich Hermas mit Johannes in dem, was er von seinem Hirten *κατ' ἐξοχήν*, dem *ἄγγελος τῆς μετανοίας* aussagt. Wie sich Jesus den Mietlingen Joh. 10, 12 f. gegenüberstellt, so der Bussengel in Sim. IX, 31, 4—6 den schlechten Hirten, durch welche die Herde zu Schaden kommt. Und wie bei Johannes die Gemeinschaft mit Christus die Voraussetzung für ein sündenfreies, an guten Werken reiches Leben ist[1]), so bei Hermas die Gemeinschaft mit dem Hirten und den Tugendjungfrauen[2]), daneben freilich im letzten Grunde eine Herzensgemeinschaft mit Gott selbst[3]).

Damit sind wir in einen Gedankenkreis eingetreten, der sich allerdings vielfach sehr nahe mit johanneischen Ausführungen berührt, aber gerade auch besonders deutlich seinen vorchristlichen Charakter zur Schau trägt, nämlich den Epilog der Mandata Mand. XII, 3, 4—6, 5. Die Erfüllung der Gebote Gottes wird durch den Teufel gehindert. Die Frommen sollen dem gegenüber sich furchtlos an den *ἄγγελος τῆς μετανοίας* halten, der den Teufel besiegt[4]) und die im Glauben Festen befähigen wird, die *ἔργα τοῦ διαβόλου* zu überwinden[5]). Alles, was hier auf den Bussengel zurückgeführt wird, tritt uns in der johanneischen Litteratur in teilweise wörtlichem Zusammenklang als Wirkung Christi entgegen[6]). Die nahe Verwandtschaft wird noch dadurch erhöht, dass der Gedanke von der Leichtigkeit der Erfüllung der *ἐντολαί* Gottes 1 Joh. 5, 2—4 eine sehr überraschende Parallele an Mand. XII, 3, 4—6. 4, 1 ff. 6, 4 f. hat. Auch hier tritt wieder schlagend zu Tage, wie sich der Gedanke des Hermas ganz genau auf vorchristlichem Boden hält, während die *πίστις*, welche nach Johannes die Erfüllung der Gebote ermöglicht, der Glaube an *Ἰησοῦς* als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist. Die Erfreulichkeit des Gesetzes und die Möglichkeit seiner Erfüllung liegt ja auch alttestamentlichen Ausführungen wie denen in Ps. 1. 19. 119 zu Grunde, sowie der ganzen Gedankenwelt,

1) Vgl. 1 Joh. 3, 6. Joh. 15, 4 ff.
2) Vgl. Sim. X. Mand. XII, 4—6.
3) Vgl. Mand. XII, 4, 3 f.
4) Mand. XII, 4, 7. 6, 4.
5) Mand. XII, 5, 2. 6, 2.
6) Vgl. Joh. 14, 30. 16, 33. 1 Joh. 2, 13 f. 3, 8. 5, 5.

welche das Gesetz als λόγος ἔμφυτος und νόμος τῆς ἐλευθερίας betrachtet [1]). Somit dürfte die Behauptung, dass Johannes hier von Hermas abhängig sei, schwerlich bewiesen werden können. Aber bestehen bleibt, dass man hier besonders deutlich sieht, wie der mystische Nomismus des Johannesevangeliums unmittelbar aus jüdischen Vorstellungen herausgewachsen ist. Die Begriffe ἐντολή, ἀλήθεια, ζωή, sowie die Vorstellung des erhörlichen Gebetes des Gläubigen [2]) bezeichnen ein weites Gebiet, das beiden Schriftstellern gemeinsam ist, doch so, dass bei Johannes in der Mitte die Person Christi steht, während sich bei Hermas Michael und die Ἐκκλησία, der Hirt und die Tugendjungfrauen auf demselben bewegen; wie denn z. B. die Vertretung der Frommen vor Gott nach Joh. 2, 1 durch Christus, nach Vis. III, 8, 10. Sim. X, 2, 2 durch die Ἐκκλησία und Michael vollzogen wird.

Was sonst noch von Berührungen zwischen Hermas und Johannes namhaft gemacht werden könnte, wird an dem bisherigen Resultat nichts ändern. Dahin gehört, dass 2 Joh. 1. 4. 5. 13 die Einzelgemeinde ähnlich behandelt wird wie die Ἐκκλησία in Vis. I—IV. Sie erscheint als Frau, die den Titel Κυρία hat [3]), als Mutter von Kindern [4]), welche als solche Gott als dem πατήρ gegenübersteht [5]). Das Bild der Braut wird Vis. IV, 2, 1 von der idealen Gemeinde Israels, Joh. 3, 29 vom Volke gebraucht. Und wenn Joh. 3, 3. 5 das Schauen des Reiches Gottes und das Eingehen in dasselbe identifiziert wird, so wird Sim. IX, 15, 3 dem verschiedenen Ausdruck eine verschiedene Bedeutung gegeben, was nach meiner Meinung die Vermutung, hier liege ein Nachklang von Johannes vor [6]), kaum möglich macht. — So bestätigt die Untersuchung der Berührungen zwischen Evangelium und Briefen des Johannes und dem „Hirten" die bisher gewonnene Überzeugung von dem Ursprung des letzteren.

---

1) Vgl. die Bemerkungen auf S. 51. 54 f.

2) Vgl. Joh. 14, 13 f. 15, 7. 1 Joh. 3, 22. 5, 14 mit Mand. IX, 4 ff. XII, 5, 1. Sim. V, 3, 9.

3) Vgl. z. B. Vis. III, 1, 3. 8. 3, 1. 4, 1.

4) Vgl. Vis. III, 9, 1 ff. 5) Vgl. Vis. III, 9, 10.

6) Zahn, a. a. O. S. 474.

Die Offenbarung des Johannes.

Bei der grossen Unsicherheit, welche bis heute über die Komposition und die Abfassungszeit der verschiedenen Teile der neutestamentlichen Apokalypse herrscht, wäre es besonders erwünscht, wenn durch Untersuchung des Verhältnisses zu Hermas neue Haltpunkte gewonnen würden. Leider ist das so gut wie garnicht der Fall. Eine direkte Abhängigkeit lässt sich bei den übrigens nicht sehr zahlreichen Parallelen nirgends nachweisen. Nur das ist ganz offenbar, dass die zweifellos christlichen Partieen der neutestamentlichen Apokalypse die betreffenden Parallelen stets in einer offenkundig jüngeren Gestalt darbieten als Hermas.

Eine sehr deutliche Berührung zwischen den beiden Schriften findet sich in der Beschreibung derjenigen, welche als Bewährte Aufnahme in das Reich Gottes finden. Ap. 7, 9 sieht der Seher eine unzählbare Schaar vor dem Thron Gottes, welche mit weissen Kleidern und mit Palmenzweigen geschmückt ist. Das weisse Gewand kehrt häufig wieder[1]; statt der Palmen erscheint 2, 10 der *στέφανος τῆς ζωῆς*. Ebenso erhalten Sim. VIII, 2, 1. 3. 4. 3, 6. 4, 6 die Bewährten weisse Kleider und Kränze von Palmenzweigen. Und wenn es von denen in Ap. 7, 15 heisst, sie dienten Gott in seinem Tempel Tag und Nacht, so ist zu beachten, dass auch der Turm, in dem die Bewährten Sim. VIII ihre Wohnung finden, nach Hen. 89, 50 Bild des Tempels ist, woran auch das *θυσιαστήριον* Sim. VIII, 2, 5 erinnert, das, wie in Mand. X, 3, 2, so auch in Ap. 8, 3 seine Parallele hat. Endlich ist bemerkenswert, dass die Begabung der Bewährten mit einer *σφραγίς* Sim. VIII, 2, 2. 4. 6, 3 sich wenigstens entfernt berührt mit der Versiegelung der Gerechten Ap. 7, 2 ff. Bei aller Ähnlichkeit dieses Bildes bietet nun aber der Apokalyptiker christliche Züge, die bei Hermas völlig fehlen. Nach Ap. 7, 9 stehen die Vollendeten vor dem Throne Gottes und dem Lamm, und nach Ap. 7, 17 leitet das Lamm sie zu lebendigen Wasserquellen. Auch der Turm, in dem sich die Vollen-

1) Vgl. Ap. 3, 4. 5. 18. 4, 4. 6, 11.

deten des Hermas befinden, hat die Bezeichnung einer Wohnstätte Gottes [1]); aber nicht das Lamm, sondern der Erzengel Michael ist es, der die Gerechten unter seiner Obhut hat [2]). Diese eigentümliche Verschiedenheit bei aller Verwandtschaft zeigt sich in besonders überraschender Weise an folgendem Zuge. Von den Bewährten heisst es Ap. 7, 14: *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου.* Hier kommt das weisse Gewand nicht als Ehrengabe Gottes in Betracht, sondern als eine Errungenschaft der Frommen. Ganz ebenso ist es der Fall in der neunten Parabel. Aber hier ist es nicht das Blut Christi, was die Sünde wegwäscht, sondern die Tugenden geben ihr weisses Gewand denjenigen, welche allein durch ihre Hand in den Turm kommen [3]). Welche von beiden Anschauungen der alttestamentlichen, wie sie z. B. Psalm 24, 4 f. ausgeführt ist, näher steht, bedarf keiner Ausführung. — Noch ein dritter Zug stellt das eigentümliche Verhältnis zwischen Hermas und den christlichen Teilen der Apokalypse fest. Beide Male erscheinen die Vollendeten als Märtyrer, als die, welche aus der grossen Trübsal gekommen sind [4]). Aber die Märtyrer des Hermas werden bezeichnet als *οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες*, resp. *θλιβέντες*, während es sich Ap. 2, 3. 9 f. 13. 3, 10 um Treue gegenüber dem Namen Christi handelt [5]). Als Bezeichnung der Bewährten tritt in der Apokalypse besonders häufig der Ausdruck *ὁ νικῶν* auf [6]). Es handelt sich hier offenbar um einen anderswo geprägten Begriff; denn die Kürze dieses Ausdrucks ist hier völlig unverständlich. Aus Mand. XII, 2, 4 f. 5, 2. 4. 6, 2. 4 erkennt man deutlich die Vorstellung, auf welche jene undeutliche Bezeichnung anspielt; es handelt sich um Kampf gegen Sünde und Teufel, wie davon auch im ersten Briefe und

1) Sim. IX, 13, 9. 14, 1. 2) Sim. VIII, 3, 5.

3) Vgl. Sim. IX, 2, 4. 4, 5. 13, 2.

4) Vgl. Ap. 7, 14. Sim. VIII, 3, 6; und zu der Vorstellung von *ἡ θλῖψις ἡ μεγάλη* noch Vis. II, 2, 7. IV, 2, 5. 3, 6.

5) S. 378 ist gezeigt, dass in der Grundschrift des Hermas „der Name des Herrn", um dessentwillen Hermas und Genossen Trübsal erdulden, immer nur der Name Gottes ist.

6) Vgl. Ap. 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12. 21. 12, 11. 21, 7.

im Evangelium des Johannes deutlich die Rede ist[1]). Solcher Sieg wird nach Hermas erfochten durch treuen Gehorsam gegen die Gebote Gottes. Ap. 12, 11 dagegen heisst es: *ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν.* Dass es sich hier um eine spätere Umbildung der Vorstellung im christlichen Sinne handelt, wird schon in dem dortigen Zusammenhange im Vergleich mit dem, was von dem Kampfe Michaels und seiner Engel mit dem Drachen berichtet wird, deutlich [2]).

Dass es sich in den besprochenen Zusammenhängen nicht um flüchtige und zufällige Berührungen der beiden Schriftsteller handelt, wie es bei Zahn den Anschein hat, wenn er von allem diesem nichts anführt in seiner Parallelenreihe, von der er sagt: „Damit sind die irgend beachtenswerten Parallelen erschöpft, und diese sind nicht beachtenswert“ [3]), dürfte erwiesen sein; aber ebenso klar ist auch, dass Hermas nicht der abhängige ist. Dass der umgekehrte Fall nicht vorliegt, ist mir freilich ebenso gewiss. Die Darstellung des Hermas weist selbst oft genug durch ihre vielfach unbestimmten Andeutungen auf fertiges apokalyptisches Material zurück. Und aus diesem reichen Schatze werden auch die anderen Vorstellungen stammen, in denen die beiden Schriftsteller sich berühren, ohne dass eine christliche Ummodelung des jüdischen Materials anzeigte, wo wir die spätere Form zu suchen haben. In dieser Beziehung sei Folgendes namhaft gemacht: Ap. 1, 1: *ἐν τάχει* findet sich wieder Vis. III, 8, 9; die sieben Geister Gottes Ap. 1, 4. 4, 5 berühren sich mit den sieben Erzengeln Sim. IX, 6, 1 f. Was Ap. 3, 5 von einem Auslöschen aus dem Lebensbuche gesagt ist, geht auf Vorstellungen zurück, die Vis. I, 3, 2. Sim. IX, 24, 4 ausgesprochen sind. Die höllischen Heuschrecken Ap. 9, 3 haben auch Vis. IV, 1, 6 eine, wenn auch sehr andersartige Verwendung gefunden, und das drachenartige Tier, aus dessen Munde sie hervorkommen, erinnert immerhin an das Bild Ap. 12, 4. Die wie eine Braut geschmückte *Ἐκκλησία*, welche den Hermas über

1) Vgl. S. 416.
2) Vgl. meine Schrift: Die Offenbarung des Johannes 1889. S. 131.
3) A. a. O. S. 466.

jenes Ungeheuer beruhigt und zum Glauben mahnt, hat ihr Gegenbild in Ap. 21, 2. Andere Züge, wie die des laut rufenden Engels Ap. 10, 3. Vis. III, 8, 9, und des *βιβλαρίδιον* Ap. 10, 2. 8. Vis. II, 4, 2 f. etc., sind weniger charakteristisch und bestätigen nur den bisher gewonnenen Eindruck, dass Hermas in der jüdischen Apokalyptik, und zwar auch in den ausserkanonischen Formen, wie sie bei Henoch sowie im Testament Abrahams, bei Eldad und Modad, 4. Esra u. s. w. vorliegen, zu Hause gewesen. Von Nachahmung dieser Schriften ist nicht die Rede, ihre Vorstellungen haben vielmehr seine Phantasie beschäftigt und so Material herbeigebracht zu dem Bilde der Visionen, die er nicht hinter dem Schreibtisch ersonnen, sondern wirklich erlebt hat.

Die synoptischen Evangelien.

Zahns Urteil über das Verhältnis des Hermas zu den Synoptikern ist ein sehr reserviertes. Nach ihm lässt sich nicht ein einziger Abschnitt nachweisen, in welchem der „Hirte“ mit weiteren Strecken der Evangelien zusammenklingt, wie das bei den neutestamentlichen Briefen so vielfach der Fall gewesen. Als Ergebnis seiner Untersuchungen bezeichnet er, „dass deutliche Spuren auf eine vorwiegende Vertrautheit des Hermas mit dem Evangelium des Markus schliessen lassen, minder sichere auf Kenntnis der lukanischen Schriften, kaum eine auf die des Matthäus und garkeine auf Benutzung apokryphischer Evangelien“. Ich hoffe nachweisen zu können, dass auch diese bescheidenen Annahmen auf Irrtum beruhen. Andererseits aber kann ich auf eine viel stärkere und manigfaltigere Berührung des Hermas mit den Synoptikern hinweisen, welche das Verhältnis beider zu einander in ein sehr merkwürdiges und bedeutsames Licht rückt.

An erster Stelle fasse ich die Verwandtschaft auf dem Gebiete der Parabel ins Auge. Eine solche ist offenbar in weitgehendem Masse vorhanden. Aber gerade hier zeigt sich die vollkommene Unmöglichkeit, den „Hirten“ als eine Schrift zu begreifen, die unter dem Einfluss der Synoptiker entstanden sei. Nicht Ein Zug verrät, dass Hermas die Gleichnisse Jesu gekannt hätte, und das will bei der nahen Berührung mit ihrer

Form, ja zum Teil auch mit ihrem Inhalt, nicht wenig bedeuten.

An der Spitze steht das Gleichnis vom Weingarten, Sim. V, 2 f., das S. 266 ff. von seinen späteren Zusätzen gereinigt ist. Hier wie in den Synoptikern haben wir einen Weinbergbesitzer, der über Land zieht und die Arbeit fremder Hand anvertraut [1]). Aber der tragische Ausgang des synoptischen Gleichnisses, der es als Spiegelbild der Geschichte Jesu hinstellt, hat, obwohl auch Hermas von einem Sohn und Erben des Weinbergsbesitzers weiss, bei ihm kein Gegenstück. Der Ton fällt vielmehr auf die Arbeit, die im Weinberge geschieht, und insofern berührt sich seine Parabel näher mit der von den „Arbeitern im Weinberg" Matth. 20, 1—16. Aber auch hier fehlt wieder gerade der Zug aus dem synoptischen Gleichnis, durch welchen dieses sich mit der Situation Jesu verknüpft, die verschiedene Zeit der Arbeit und der trotzdem ausgezahlte gleiche Lohn. Am nächsten noch berührt sich der Gedanke des Gleichnisses bei Hermas mit dem von den geliehenen Talenten Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff. Aber nicht bloss, dass das Bild, bei aller Ähnlichkeit in einzelnen Zügen, von einem ganz anderen Gebiete genommen ist, auch die Tendenz ist eine solche, welche der im „Hirten" ganz fremdartig gegenübersteht: Treue Knechte, die in Gegensatz zu dem faulen und untreuen für ihre Arbeit reich belohnt werden, nicht aber Arbeiter, die mehr gethan haben, als sie zu thun schuldig waren. Ja, in einem anderen Gleichnisse, Luc. 17, 7—10, das im Einzelnen auch manches mit dem bei Hermas gemein hat, wird die Theorie von den überschüssigen guten Werken, die an den Reden Jesu überhaupt keinen Anhalt hat, so energisch zurückgewiesen, dass vollends deutlich wird, wie die ganze Parabel Sim. V, 2 nicht auf dem Acker Jesu gewachsen sein kann. Beachtet man nun, welche weitgehende Parallele die Parabel von den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1 ff. im jerusalemischen Talmud, Trakt. Berachoth Abschn. II (fol. 5c) hat [2]), so bedarf es keiner weiteren Erörterung der Frage, wie

1) Vgl. Matth. 21, 33—41. Marc. 12, 1 ff. Luc. 20, 9 ff.

2) Mitgeteilt bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien. S. 235.

Hermas mit den Synoptikern zusammentreffen könne, ohne von ihnen abhängig zu sein. Beide Ausführungen schliessen sich an Material an, wie es zur Zeit Christi in den jüdischen Synagogen in Gebrauch war. Übrigens zeigt die Parabel im Talmud Neigung, die Arbeit des Einen Knechtes in der Richtung des Gleichnisses im „Hirten“ zu verherrlichen, ein bemerkenswerter Fingerzeig dafür, auf welchem Gebiete wir die Theologie des Hermas zu suchen haben.

Ganz dieselbe Beobachtung kann man bei den Gleichnissen Jesu von der Saat machen. Am stärksten sind die Berührungen mit dem von dem verschieden gearteten Acker [1]), und es ist auffallend, wie unmittelbar nach einander Sim. IX, 20. 21 zwei besonders deutliche Parallelen auftreten. Wie in der synoptischen Parabel von den Dornen die Rede ist, welche die gute Frucht ersticken, und wie diese gedeutet werden auf den Reichtum und die Sorgen dieses Lebens, so gilt ganz das Gleiche von den Dornen und Disteln, bezw. von dem Unkraut, das Sim. IX, 20, aber auch Mand. X, 1, 5. Sim. V, 2, 4 erwähnt wird. Und wie in den Synoptikern von Getreide die Rede ist, das, weil auf Felsenboden stehend, dem Sonnenbrand nicht widerstehen kann, und wie dieses eine Deutung erfährt auf die Glaubensschwachen, die in den Zeiten der Trübsal nicht aushalten, so lesen wir ganz das Gleiche von den Pflanzen des vierten Berges Sim. IX, 21, und zwar wie in c. 20 nach Bild und Deutung. Dabei verrät nicht Ein Zug, dass Hermas jene charakteristische Parabel Jesu in Erinnerung habe. Von Säemann und Saat ist nicht die Rede; wie leicht es aber gewesen wäre, das Bild der Berge mit denen des Ackerlandes zu verbinden, zeigt Doctr. XII ap. 9, 4 [2]). Somit dürfte auch hier die nächstliegende Annahme die sein, dass Synoptiker und Hermas völlig unabhängig von einander sind und nur auf das gleiche Bildermaterial zurückgreifen.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir zu den parabolischen Wendungen übergehen, welche dem Gebiete der Bäume

---

1) Matth. 13, 1 ff. Marc. 4, 1 ff. Luc. 8, 4 ff.

2) *ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν.*

entnommen sind. Einen Übergang dazu bildet der von Hermas Sim. III durch das Bild der im Winter entblätterten Bäume, bei Matth. 13, 24 ff. durch das vom Unkraut unter dem Weizen ausgedrückte Gedanke, dass Gerechte und Ungerechte in dieser Welt ungeschieden neben einander stehen müssen. Auf dem gleichen Gebiete stehen aber beide Schriften, wenn Hermas in der weiteren Ausführung des in Sim. III gebotenen Bildes Sim. IV das Ausschlagen der Bäume mit dem Kommen des zukünftigen Äon zusammenbringt, den er unter dem Sommer versteht, und wenn Jesus Matth. 24, 32. Marc. 13, 28 das Ausschlagen des Feigenbaums, Luc. 21, 29 aber auch das der anderen Bäume, als Gleichnis für die Zeichen der nahenden Parusie benutzt. Wenn nun Hermas sein Gleichnis, wonach die Gerechten ein Bild der im Frühjahr wieder ausschlagenden Bäume sind, weiter dahin ausführt (Sim. IV, 3. 4), dass die Sünder den vertrockneten Bäumen gleichen, die keine Frucht mehr zu bringen vermögen, und deshalb verbrannt werden, so ist das ja eine Vorstellung, die von den Synoptikern in manigfachen Variationen in den Reden Johannis des Täufers und Jesu berichtet werden[1]). Mit der Verwendung dieses Bildes für die Pseudopropheten Matth. 7, 15 f. berührt sich dann wieder nahe der unbildliche Ausdruck Mand. XI, 16.

Was die Parusieparabeln betrifft, so finden sich zu dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen Matth. 25, 1 ff. bei Hermas eine Reihe von Parallelen, die völlig rätselhaft bleiben müssten, wenn man bei ihm eine Kenntnis der Reden Jesu anzunehmen hätte. Wenn dort von klugen und von törichten Jungfrauen die Rede ist, so ist es ja allerdings nur eine sehr entfernte Berührung, dass in Sim. IX den Tugendjungfrauen die Sündenweiber gegenübergestellt werden[2]). Allein dass man es beide Male mit dem gleichen Gebiete zu thun hat, ergiebt sich ja daraus, dass der Eingang zum Turm, durch den die Jungfrauen die Frommen geleiten, auch nach Hermas Vis. IV, 2, 1 der Eintritt zur Hochzeit ist. Wie in Matth. 25, 10. Luc. 13, 25, so ist auch bei Hermas von einem Verschliessen der Thüren die Rede[3]).

1) Matth. 3, 10. 7, 16—19. 13, 30. 39 und Parallelen.
2) Sim. IX, 2, 3. 4. 9, 5 f. 15, 1—3.
3) Vis. III, 9, 6.

Noch bedeutsamer ist es, dass Hermas mit den Jungfrauen auf das Kommen des Hirten warten muss und sich für das Wachen in der Nacht durch Beten munter erhält[1]. Sehr auffallend ist es, dass die Jungfrauen beim Kommen des *ἀνὴρ ὑψηλός*, den der Interpolator aus naheliegenden Gründen auf Christus deutete[2], ihm entgegeneilen und ihn küssen[3]. Das Zusammentreffen so vieler Einzelzüge ist nicht zufällig, die Annahme aber einer Abhängigkeit des Hermas von den Synoptikern gerade hier völlig unmöglich. Man beachte übrigens, wie gerade das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in den verschiedensten Formen in der rabbinischen Litteratur umgeht[4].

Weniger stark sind die Berührungen mit der Parabel Matth. 25, 31—46. Der Richter unter dem Titel eines *βασιλεύς* erscheint auch Vis. III, 9, 8, bezieht sich da aber, wie in den manigfachen alttestamentlichen Stellen[5], auf Gott und nicht auf den Menschensohn. Die Vergleichung der Menschen mit einer Herde, in der die Böcke von den Schafen geschieden werden, hätte dem Hermas nahe genug gelegen[6], aber er hat sie nicht angewandt. Dass die rechte Seite die Ehrenseite sei, tritt auch Vis. III, 2, 1 deutlich hervor; näher als mit Matth. 25, 33 liegt aber wohl der Vergleich mit Matth. 19, 28 f. — Ich kann hier wohl gleich noch ein paar Parallelzüge aus dem eschatologischen Gebiete anschliessen, wo ebenfalls nicht von einer direkten Abhängigkeit, sondern nur von einer Beeinflussung durch die gleichen Vorstellungskreise die Rede sein kann. Die Verdammnis als Gefängnis findet sich Matth. 5, 25 f. 18, 34 wie Vis. I, 1, 8. Sim. IX, 28, 7. Der Zug von dem übelgekleideten Teilnehmer an dem Hochzeitsmale Matth. 22, 11 hat in der rabbinischen Litteratur[7] und bei Hermas (Sim. IX, 13, 2. Mand. XII, 1, 2) tiefgehende Parallelen; wie andererseits die

1) Vgl. Sim. IX, 11, 7. 2) Sim. IX, 12, 8.

3) Vgl. für den ursprünglichen Sinn dieses Sim. IX, 6, 2 berichteten Zuges LXX Ps. 84, 11: *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφίλησαν*, und die allegorische Deutung von Cant. 1, 2.

4) Wünsche, a. a. O. S. 252 ff.

5) Vgl. LXX Ps. 94, 3, aber auch Matth. 5, 35.

6) Vgl. Sim. VI. VII. IX, 31, 4 ff.

7) Wünsche, a. a. O. S. 252 f.

Parabel von dem schönen Kleid, das der Entleiher zerrissen wieder erhält Sim. IX, 32, 3 ff., eine überraschend nahe Parallele im Talmud Trakt. Schabbath fol. 153a hat. — Dass die Vollendeten den Engeln gleich sein werden Matth. 23, 30, findet sich auch Sim. IX, 24, 4, vielleicht auch Vis. II, 2, 3; die grosse θλῖψις Matth. 24, 21. 29 in Vis. II, 2, 7. IV, 2, 5. 3, 6.

Am nächsten berühren sich Synoptiker und Hermas aber wohl in ihrer Bilderrede von den Kindern. Die Vorstellungen, die sich Matth. 11, 25. 18, 3 ff. 19, 14 f. Marc. 9, 33 ff. 10, 13 ff. Luc. 9, 46 ff. 18, 15—17 finden, zeigen sich grösstenteils auch Mand. II, 1. Sim. IX, 24, 3 und besonders Sim. IX, 29, 1—3. Die Kinder gelten als Urbilder der ἀκακία und ἁπλότης und sind deshalb die ersten bei Gott. Da wir gewöhnt sind, die Äusserungen Jesu über die Kinder als ganz eigenthümlichen Ausdruck seiner Denkweise anzusehen, so wird es uns besonders schwer, hier bei Hermas eine von Jesus unabhängige Vorstellung zu finden. Aber schon oben ist an den ähnlichen Gedanken bei Philo erinnert, und ausserdem ist wohl zu beachten, dass die energische Hervorhebung der Sündlosigkeit der Kinder durch Hermas bei Jesus keine Parallele hat, davon nicht zu reden, dass diese Ansicht durch die johanneische Form jenes synoptischen Gedankens [1]) geradezu ausgeschlossen wird. Mit Recht hat ferner Zahn darauf aufmerksam gemacht, dass Hermas vom „Werden wie die Kinder“ überhaupt nicht redet. Wenn er aber meint, aus Sim. IX, 31, 2 ergebe sich deutlich, dass Hermas die Form der evangelischen Überlieferung benutzt habe, wie sie Marc. 10, 16 vorliegt, so hat seine an sich richtige Beobachtung für unsere Untersuchung keine Bedeutung, da Sim. IX, 31, 2 dem Interpolator angehören. Somit kann auch diese Berührung des Hermas mit den Synoptikern an dem bisher vertretenen Standpunkt nichts ändern: Die parabolischen Abschnitte des Hermas sind von denen der Synoptiker völlig unabhängig und zeigen nur eine Verwandtschaft mit dem Gebiete bildlicher Redeweise, wie es in der apokalyptischen und rabbinischen Litteratur ausgebaut ist.

Unter den sonstigen Berührungen des Hermas mit den

---

1) Vgl. Joh. 3, 3—6 und Ps. 51, 7.

Synoptikern hat Zahn besonders auffallend gefunden, dass das erste Mandat zusammenstimme mit dem, was Marc. 12, 28 als die Antwort Jesu auf die Frage nach dem vornehmsten Gebote berichtet: *πρώτη ἐστίν· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν.* Aber wäre Hermas von dem Worte Jesu, das so eingeleitet wird, abhängig, so würde sich doch wohl ausser dem *εἷς ἐστίν* noch irgend eine deutliche Berührung mit dem Wortlaut dieses so wichtigen und eindrucksvollen Bescheides Jesu finden. Aber was Jesus von der Liebe zu Gott und dem Nächsten sagt, hat ebenso wenig eine Parallele bei Hermas, wie des letzteren Bemerkung über die Schöpfung, über Glauben, Gottesfurcht und Enthaltsamkeit in Marc. 12, 28—33. Dass ein Jude den Inhalt des Schma [1]), das täglich zweimal rezitiert werden musste, der auch Jac. 2, 19 als Summa des Glaubens behandelt wird, als das erste Gebot betrachtete, dazu brauchte er doch wahrlich nicht in der Schule Jesu gewesen zu sein. — Wenn Mand. VII von der doppelten Furcht vor Gott und vor dem Teufel handelt, so bietet Matth. 10, 28 ja wohl eine gewisse Parallele. Allein diese Stelle hat wieder in 4 Macc. 10, 4 eine bei weitem ähnlichere Parallele; der Gedanke bei Hermas andererseits knüpft an einen Vorstellungskreis an, wie er in Jac. 4, 7. Test. Sim. 3. Isaschar 4. 7. Dan 5. Napht. 8 u. s. w. benutzt ist. — Was Vis. II, 2, 7 f. Sim. IX, 28, 7 vom Verleugnen Gottes sagt, hat sein Gegenstück an dem Wort über die Verleugnung Christi Matth. 10, 33. Luc. 12, 9. In derselben Weise ist von einem Sichschämen Gottes und Christi die Rede in Sim. IX, 14, 6. 21, 3. VIII, 6. 4. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. Dass hier ebenso wenig wie bei der Seligpreisung der Märtyrer Sim. IX, 28, 5. 6. Matth. 5, 11 f. Act. 5, 41 eine Abhängigkeit auf Seiten des Hermas vorliegt, bedarf keines Beweises. Die Verwünschung des Ungetreuen Matth. 26, 24. Marc. 14, 21 hat nicht bloss in Vis. IV, 2, 6 sondern auch in Hen. 38, 2 sowie in der rabbinischen Litteratur [2]) ihre Parallelen.

Dass sich für die *πρωτοκαθεδρῖται* Mand. XI, 12. Vis. III, 9, 7 in den Synoptikern die Parallelen finden, ist bereits S. 354

1) Vgl. Schürer a. a. O. 382 f.
2) Wünsche a. a. O. S. 328 f.

erörtert. — Manigfach sind die Berührungen in den Ausführungen über Reiche und Arme. Ebenso entschieden wie in Matth. 19, 21 ff., nur in anderem Bilde, wird Vis. III, 6, 6 die Beseitigung des Reichtums von denen gefordert, die in die Vollendung eingehen wollen. Dass der Reiche sich durch Wohlthätigkeit einen Platz in der zukünftigen Welt sichert, wird, wie beispielsweise in Matth. 19, 21. 29. Luc. 16, 9, so in Sim. I, 9. Sim. II betont. Aber das sind ja Ansichten, wie sie im späteren Judentum überhaupt herrschend waren, und nichts weist hier auf engere Beziehungen zwischen unsern Schriften hin. Für den Ruhm der Barmherzigkeit Gottes Sim. IX, 23, 4. 32, 4 f. braucht man nicht auf den immerhin verwandten Gedanken Matth. 5, 44 ff. hinzuweisen; es genügt schon eine Berufung auf Ps. 103. — Die Ausführungen des Hermas über Ehebruch und Ehescheidung Mand. IV, 1, 6 haben, wie auch Zahn bemerkt, nichts Eigenartiges gemein mit Stellen wie Matth. 5, 32. 19, 3. 9. Marc. 10, 11 f. — Das Gleiche gilt von Luc. 11, 26 und Mand. V, 2, 7; Luc. 18, 1 und Mand. IX, 8; auch Act. 4, 12 und Vis. IV, 2, 4, wo zudem Hermas wieder die auch Act. 2, 21 zitierte alttestamentliche Form dieses Gedankens hat. — Grosses Gewicht hat endlich Zahn gelegt auf die Äusserungen über schweres Verständnis und Deutung von Visionen und Parabeln Vis. III, 6, 5. Mand. IV, 2, 1. XII, 4, 4. X, 1, 4 ff. Sim. V, 3, 1. IX, 11, 9 in Vergleich mit den Stellen Marc. 7, 17. 6, 52. 8, 17. 4, 11 f. 22. 34 und den Parallelen bei Matthäus. Zahn kommt indes mit diesem Vergleich nicht weiter als zu dem Urteile: „Die Ähnlichkeiten reichen genau so weit, als nötig ist, um eine ziemlich genaue Kenntnis der evangelischen Berichte zu beweisen und den Schein einer Nachahmung derselben abzuwehren". Thatsächlich sind die Zusammenklänge nicht im Stande, den Eindruck zu verwischen, dass sich das eigentümliche Verhältnis zwischen Hermas und den Synoptikern nur begreift, wenn Hermas sie nicht gekannt hat.

Die paulinischen Briefe.

Die bisherigen Resultate unsrer Untersuchung über die Grundschrift des „Hirten" werden in überraschender Weise durch

das bestätigt, was sich über sein Verhältnis zur paulinischen Litteratur aussagen lässt. Ist der „Hirt“ zur Zeit des römischen Klemens geschrieben, so sollte man erwarten, dass er eine genaue Kenntnis des paulinischen Römerbriefes und wenigstens auch des von Klemens gepriesenen ersten Korintherbriefes [1]) gehabt haben sollte, eine Annahme, die mit noch grösserem Rechte erhoben werden darf, wenn es sich beim „Hirten“ um eine Schrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts handeln sollte. Dazu will es dann allerdings sehr schlecht stimmen, wenn der hier gewiss als unverdächtiger Zeuge anerkannte Zahn urteilen muss: „Die sorgfältigste Untersuchung wird keine sicheren Spuren von Kenntnis irgendeines der Briefe des Paulus ausser dem an die Epheser und vielleicht den beiden Korintherbriefen entdecken“ [2]). Ja, selbst dieses Urteil muss nach Ausscheidung der Interpolationen aus dem „Hirten“ noch eingeschränkt werden. Zwischen den Paulusbriefen und dem „Hirten“ besteht überhaupt keine Beziehung, und letzterer unterscheidet sich dadurch aufs tiefste vom ersten Klemensbriefe.

Beginnen wir mit der Untersuchung des Epheserbriefes.

Die Versiegelung mit heiligem Geiste Eph. 1, 13. 4, 30. 2 Cor. 1, 22 soll dem Hermas Anlass gegeben haben zu seinem Gebrauche von *σφραγίς*. Allein zunächst sind hier die Stellen auszuscheiden, welche das Siegel von der Taufe verstehen und die als dem Interpolator angehörig erwiesen sind [3]). In den Originalstellen Sim. VIII, 2, 2. 4. 6, 3b. IX, 31, 4 bedeutet *σφραγίς* ein Ehrenzeichen, das die im Glauben Bewährten erhalten. Damit ist eine Verbindung mit jenen Stellen des Epheserbriefes abgeschnitten, die übrigens offenbar auf bereits feststehende bildliche Äusserungen zurückgehen, wie das auch bei Hermas der Fall ist [4]).

Die Bezeichnung der Gemeinde als *ποίημα* Gottes Eph. 2, 10 soll in dem *ποίησις* Mand. IV, 3, 5. IX, 3 nachklingen. Allein so wenig der Gedanke des Hermas mit jener Epheserstelle zu thun hat, so offenbar lehnt er sich beide Male an LXX Ps. 102, 14 an. Daran ändert nichts, dass die LXX dort nicht

1) 1 Clem. 47. 2) A. a. O. S. 410.
3) Sim. VIII, 6, 3a. IX, 16, 3. 4. 5. 7. 17, 4. 31, 1.
4) Vgl. Ap. 7, 2 ff.

ποίημα oder *ποίησις*, sondern *πλάσμα* übersetzt, zumal wenn man noch Ps. 99, 3: *ἐποίησεν ἡμᾶς*, hinzuzieht. Übrigens ist der Ausdruck bei Hermas ebenso entschieden alttestamentlich, als er Eph. 2, 10 ausgesprochen christlich ist.

Wenn Eph. 6, 12 der Kampf mit dem Teufel als Ringkampf vorgestellt wird, so ist die gleiche Vorstellung Mand. XII, 5, 2 in einem völlig anders gearteten Zusammenhange um so weniger ein Zeichen der Abhängigkeit, als die Vorstellung des Kampfes mit dem Teufel, wie S. 124 nachgewiesen, eine weit verbreitete ist und der spezielle Zug des Ringens mit Geistern schon auf Gen. 32, 24 f. zurückgeht. Daraus aber, dass Eph. 6, 13 ff. und Mand. XII, 2, 4 von einer geistigen Waffenrüstung die Rede ist, folgt nichts. Denn bezeichnende Wortzusammenklänge finden sich nicht; das Bild selbst aber ist bereits in Stellen wie Sap. 5, 17 ff. zur vollen Ausprägung gekommen.

Charakteristischer ist die Berührung zwischen Eph. 4, 30 und Mand. III, 4. X, 2. 3 in dem Gedanken von einem Betrüben des im Menschen wohnenden heiligen Geistes. Aber die Voraussetzungen für diese Anschauung liegen so reichlich in der jüdischen Litteratur vor[1], dass es völlig unmöglich ist, aus dieser Ähnlichkeit einen Schluss auf nähere Verwandtschaft unsrer beiden Schriften zu thun.

Am nächsten treffen sie zusammen in ihren Aussagen über die *ἁγία ἐκκλησία*. Diese Bezeichnung Eph. 5, 27. Vis. I, 1, 6. 3, 4 geht ebenso wenig über die vorchristliche Litteratur hinaus[2]) als die beiden Schriftstellern gemeinsame Vorstellung von der Kirche als geschmückter Braut[3]. Wie wenig aber die Gedanken selbst übereinstimmen, erhellt daraus, dass es sich bei Hermas um die ideale Gemeinde handelt, in Eph. 5, 26 ff. dagegen um die *ἐκκλησία*, die erst durch Christus von ihren Flecken gereinigt ist. Nicht anders wird das Resultat lauten, wenn wir die Vorstellung beider Schriftsteller von der *ἐκκλησία* als einem Bau ins Auge fassen. Hier stellt sich die Sache allerdings sehr verschieden, je nachdem man die Interpolationen

1) Vgl. z. B. die Mitteilungen auf S. 119.
2) Vgl. z. B. Joel 2, 16. Num. 16, 3.
3) Eph. 2, 26 ff. Vis. IV, 2, 1. Vgl. auch S. 348.

im „Hirten" ausscheidet oder nicht. In ersterem Falle kann man von Eph. 2, 20—22 nur sagen, dass es auf bildliche Vorstellungen zurückgehe, die auch von Hermas benutzt sind, bei diesem aber die jüdische Form bewahrt haben, während dort die christliche Umgestaltung auf der Hand liegt. Wie Hermas durch Benutzung von Eph. 2, 20—22 auf seine Bilder vom Turmbau sollte gekommen sein, ist mir unklar. Als ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ*, als *ναὸς ἅγιος* wird ja auch der *πύργος* in Hen. 85, 50[1]) angesehen, und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn diese Vorstellungen auch bei Hermas im Hintergrunde liegen[2]). Aber jedenfalls ist Hermas nicht durch dieses Eph. 2, 20—22 gebotene Bild zu seinen Bildern angeregt worden, und der ihm charakteristische Zug des *πύργος* fehlt im Epheserbriefe überhaupt. Eher könnte man vermuten, das, was dieser von der Basis des Turmes sagt, sei eine christliche Umgestaltung der Vorstellung des Hermas, dass das Fundament des Baues die Geschlechter der Gerechten und die Propheten seien. Diese Vorstellung sowie das Sichaufbauen der einzelnen Gläubigen ist in der That ein bedeutsames Zeichen der Verwandtschaft, aus dem sich allerdings nie ein Schluss auf die Abhängigkeit des Hermas von Eph. machen lässt. Ich muss es dahingestellt sein lassen, ob der Verfasser des Epheserbriefes hier den Hermas in der Erinnerung hatte oder irgend eine Schrift, welche ähnliche Vorstellungen darbot.

Letztere Annahme wird die wahrscheinlichere, wenn wir das verwandte Bild 1 Cor. 3, 11—17 heranziehen. Hier tritt der Zug, dass schlechtes Material aus dem Baue werde ausgeschieden werden, in deutliche Parallele zu dem Gedanken Sim. IX, 6, 3 ff. Aber die bildliche Vorstellung ist in letzter Stelle eine so verschiedene, dass man nicht von fern daran denken kann, Hermas habe von dort her die Anregung zu seinem Bilde erhalten. Das Baumaterial, das Paulus 1 Cor. 3, 12 nennt und von dem ein Teil durch Feuer vernichtet wird, weist auf die Vorstellung eines kostbaren, aber nicht feuerfesten Tempelbaues, während Hermas von Anfang an nur

1) Vgl. S. 349.
2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 419 f.

von einem aus Quadern aufgeführten Turme redet. Dem entspricht, dass bei ihm die Prüfung auch nicht durch Feuer, sondern durch den wunderbaren Stab des Erzengels Michael vorgenommen wird. Ausserdem ist zu beachten, dass die Vorstellung von der Feuerprüfung bei Paulus auf jüdische Vorstellungen zurückgeht, wie die in der S. 217 angeführten Stelle Test. Abr. c. 13, an die auch Sim. VIII, 2, 5 anklingt. Hieraus ergiebt sich, dass eine unmittelbare Beziehung zwischen Hermas und 1. Cor. nicht besteht. Denn die anderen Berührungen, wie die Ausführung über die ehelichen Verhältnisse, sind auch nach Zahn ungeeignet, eine direkte Verwandtschaft der beiden Schriften zu behaupten.

Dasselbe muss endlich von der Berührung zwischen 2 Cor. 7, 9f. und Mand. X, 2, 1ff. bemerkt werden. Es ist ganz richtig, dass der Hinweis auf eine Trauer, welche heilsam wirkt Mand. X, 2, 3, nicht geradezu veranlasst ist durch das Thema des zehnten Mandats, das sich auf die *λύπη* als Schwester der *διψυχία* und *ὀξυχολία* bezieht[1]). Aber diese Hervorhebung der beiden Seiten eines Begriffes ist eine Eigentümlichkeit der Ausführungen des Hermas und der ihm verwandten Litteratur. Besonders die Mandate VI. VII. VIII zeigen diese eigentümliche Zweiseitigkeit, und so liegt die Vermutung viel näher, dass Paulus auf eine solche Ausführung über doppelte *λύπη* hinblicke, als dass Hermas dazu durch Paulus veranlasst worden sei.

Es wird also dabei bleiben, dass eine nähere Beziehung zwischen Paulus und Hermas nicht besteht. Hätte letzterer sein Buch frühestens am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben, so wäre das vollständige Ignorieren der Schriften des Apostels, die Klemens so eifrig benutzt, und besonders des Römerbriefes ein schier unlösbares Rätsel. Stammt der „Hirt“ dagegen aus der Zeit des Klaudius, so liegt nicht die geringste Schwierigkeit vor. Dann wäre ja auch nicht wohl zu erwarten, dass er dem im Osten wirkenden Paulus bekannt gewesen sein sollte. Auffallender wäre es, dass die sogenannten Gefangenschaftsbriefe des Paulus bei manigfacher Verwandtschaft ihres Inhalts mit Hermas doch keine Kenntnis seiner Ausführungen verrieten,

1) Vgl. Mand. X, 1, 1.

wenn es feststände, dass diese Briefe in Rom geschrieben wären. Nach meiner Überzeugung gehören sie samt und sonders nach Caesarea. Was aber die Pastoralbriefe betrifft, so ist, ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Echtheit, der in ihnen behandelte Stoff so verschieden von dem bei Hermas, dass man sich nicht wundern kann, wenn sich in ihnen keine deutliche Spur von einer Bekanntschaft mit dem „Hirten" zeigt [1]), die Paulus während seiner ersten Gefangenschaft in Rom gemacht hätte.

Dass er letzteres gethan, würde über allem Zweifel stehen, wenn der Hermas, der Röm. 16, 14 erwähnt wird, eben der Verfasser des „Hirten" wäre. Diese letzthin so gut wie vollständig aufgegebene Ansicht drängt sich bei der von mir vertretenen Meinung vom Ursprung des „Hirten" wieder in den Vordergrund. Bei dem häufigen Vorkommen des Namens Hermas [2]) ist freilich mit irgendwelcher Sicherheit nichts zu sagen. An sich wäre es jedoch möglich, dass ein ernster Jude aus der Zeit des Klaudius sich später der christlichen Gemeinde angeschlossen hätte und als solcher von Paulus Röm. 16, 14 gegrüsst worden wäre. Aber gewiss ist, dass die Ausführungen der Schrift des Hermas in ihrer Originalgestalt keineswegs den Charakter eines Apostelschülers zeigen. In dieser Beziehung kann man sich keinen grösseren Gegensatz denken, als den des „Hirten" zum 1. Klemensbriefe. Dieser fusst ganz auf der urchristlichen Litteratur und benutzt sie ausgesprochen und unausgesprochen im reichlichsten Masse. Für Hermas dagegen gilt, was ich S. 183 in Bezug auf die angebliche Benutzung der Synoptiker durch Jakobus bemerkt habe: es müsste völlig unerklärlich bleiben, weshalb er darauf verzichtet hätte, auch nur von fern anzudeuten, dass er sich durch die Autorität der Personen decken wolle, an deren Ausführungen hier und da die seinigen anklingen. So bestätigt die Untersuchung dieses Abschnittes im vollsten Masse unsere Annahme, dass das Original des „Hirten" nicht später als in die zweite Hälfte der Regierungszeit des Klaudius fallen könne.

---

1) Am bemerkenswertesten sind noch die Parallelen zwischen Sim. IX, 22, 1. 26, 4 und 2 Tim. 3, 7. 2, 21. 4, 11.

2) Vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians, 2 ed. 1869, p. 174.

V.

Die christlichen Teile des „Hirten".

Mit den bisherigen Untersuchungen ist das Interesse, das wir mit Rücksicht auf die neutestamentlichen Probleme am „Hirten" nehmen, im wesentlichen erschöpft. Indes sei es gestattet, diese schon überlang geratenen Studien mit einer kurzen Skizze über die christlichen Zusätze unsres Buches zu beschliessen und so der Ausführung eine gewisse Abrundung zu geben.

Nach dem muratorischen Kanon und dem Catalogus Liberianus soll der „Hirt" von Hermas dem Bruder des Bischofs Pius unter dessen Episkopat um die Mitte des 2. Jahrhundert geschrieben sein. Für uns kann es sich nur fragen, ob an dieser Notiz so viel richtig ist, dass die christliche Bearbeitung des Hirten aus jener Zeit stamme. Ich finde nichts, was dieser Annahme widersprechen sollte. Was zunächst die Gemeindeverfassung betrifft, so weiss allerdings das Original des Buches nichts vom Episkopat; dagegen setzen die Zusätze Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 27, 2 ein solches voraus. Was man für die Abfassung in den Jahren 138—154 besonders geltend gemacht hat, die erwähnten Verfolgungen und die angebliche Berücksichtigung des Gnostizismus, fällt allerdings ganz dahin, da sich die hierfür angezogenen Abschnitte, wie oben nachgewiesen ist, vollständig aus der Geschichte des Judentums erklären. Dagegen ist die Beschreibung der unerfreulichen Gemeindeverhältnisse Vis. III, 10, 2—13, 4 aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts eher verständlich als aus dem Ende des ersten. Irgend eine für jene Zeit besonders kennzeichnende Ausführung findet sich freilich nicht. Am meisten könnte uns für die chronologische Fixierung der christlichen Bearbeitung die Bemerkung Mand. IV, 3, 1 gute Dienste leisten, welche auf Grund des Urteils von *τινὲς διδάσκαλοι* eine Busse nach der Taufe ausschliesst. Hier scheint in der That nichts näher zu liegen, als die Annahme einer Beziehung auf den Montanismus. Aber

abgesehen davon, dass dadurch die Abfassung der christlichen Bearbeitung unter Pius in Frage gestellt wird, zeigt diese Bemerkung bezüglich der Bussfrage eine so andere Tendenz als das Original und besonders die in diesem Punkte noch mildere Bearbeitung in Vis. III. Sim. VIII und IX, dass ich jenen Zusatz nur einer anderen Hand als der des unter Pius schreibenden Interpolators zuweisen kann. Überhaupt muss ich es dahingestellt sein lassen, ob nicht auch sonst noch Spuren sich finden, welche auf mehrere christliche Bearbeiter hinweisen. Noch unsicherer ist, was man aus der Theologie des Interpolators für seine Zeit gewinnen will. Wiederholt ist darauf hingewiesen, wie unklar und inkonsequent seine Ausführungen sind. Von einem feststehenden theologischen System kann keine Rede sein; die ihm eigentümlichen Ausführungen sind dadurch veranlasst, dass er sich die jüdischen Ausführungen des Originales irgendwie zurecht gelegen hat. Auf den Versuch, seine Ansichten im Zusammenhange darzustellen, muss ich hier verzichten, da es dem Zwecke dieser Studien nicht dient. Dagegen wird es nicht wertlos sein, nachzuweisen, in welcher Weise der Interpolator vom Neuen Testamente abhängig ist.

Dass er die Evangelien gekannt und benutzt hat, liegt auf der Hand. Ausdrückliche Berufung auf die Segnung der Kinder durch Jesus findet sich Sim. IX, 31, 2: „necesse est enim eos intrare in dei regnum; hoc enim genus innocuum benedixit dominus". Dabei ist deutlich, dass der Wortlaut des Hermas am meisten Marc. 10, 13—16, weniger Luc. 18, 15—17, am wenigsten Matth. 19, 13—15 entspricht[1]. Der Ausspruch von der Schwierigkeit des Eintritts in das Reich Gottes für den Reichen Sim. IX, 20, 2 ist nahezu wörtlich Matth. 19, 23. Marc. 10, 23. Luc. 18, 24 entnommen; auch hier zeigt der mittlere Synoptiker im Wortlaut die nächste Beziehung zu Hermas[2]. Dass der *υἱὸς ἀγαπητός* Sim. V, 2, 6 dem synop-

1) dei regnum entspricht *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* bei Marcus und Lucas, während Matthaeus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* hat und für das intrare überhaupt keine Parallele bietet. Das benedixit hat allein in dem *κατευλόγει* bei Marcus sein Gegenstück.

2) *βασιλεία τοῦ θεοῦ* teilt er mit Lucas gegen Matthaeus, *εἰσελεύσονται* mit Matthaeus gegen Lucas.

tischen Gleichnisse von den Weingärtnern entstammt, liegt auf der Hand; aber auch hier ist zu beachten, dass der Ausdruck sich nicht sowohl bei Matth. 21, 37 als vielmehr bei Marc. 12, 6. Luc. 20, 13 findet. Auf die Gleichnisse Jesu weist der Interpolator auch Sim. V, 4, 3 hin: *ὃς ἂν δοῦλος ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχῃ τὸν κύριον ἑαυτοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ, αἰτεῖται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει, καὶ πᾶσαν παραβολὴν ἐπιλύει, καὶ γνωστὰ αὐτῷ γίνονται τὰ ῥήματα τοῦ κυρίου τὰ λεγόμενα διὰ παραβολῶν.* Harnack warnt freilich, hier einen Hinweis auf die Parabeln Jesu zu finden. Aber was lässt sich denn dagegen einwenden, dass der Interpolator, der kurz vorher 2, 6 die Stelle Marc. 12, 6 gestreift hat, hier Marc. 4, 10—13 verwendet hätte? Bei seinen Schlussworten wird man allerdings auch an Matth. 13, 35 erinnert; und in Sim. V, 5, 2 klingen die Worte *ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν* sehr merkbar mit Matth. 13, 38 zusammen, sodass die Ansicht, Hermas habe nur das Markusevangelium gekannt, nicht ohne Vorsicht und Einschränkung vertreten werden darf. Auf sonstige Berührungen mit den Synoptikern, wie die von Sim. IX, 14, 6 mit Marc. 8, 38. Luc. 9, 26, ist weniger Gewicht zu legen.

Dass der Interpolator das Johannesevangelium gekannt hat, ist mir gewiss. Die Deutung der Thür in dem Felsen auf Christus[1]) scheint mir um so sicherer auf Stellen wie Joh. 10, 7. 9. 14, 6 hinzuweisen, als sie bei der allegorisierenden Erklärung des Gleichnisses, wo auch der Fels und Michael auf Christus gedeutet werden, dem Interpolator nur unbequem sein konnte. Liegt aber hier eine Benutzung des vierten Evangeliums vor, so kann auch, was Sim. V, 2, 6 über das Zeugnis des Vaters für den Sohn gesagt wird, wohl nur auf Joh. 5, 31 f. zurückgehen; und die Ausführungen über die *σάρξ* Christi Sim. V, 6 auf Stellen wie Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2[2]).

Wie genau dem Interpolator der erste Petrusbrief bekannt gewesen, ist bereits S. 285 f. an einem Beispiele gezeigt worden. Unter dieser Voraussetzung wird die Berührung von Vis. IV, 3, 4

---

1) Sim. IX, 12, 1. 3. 6.

2) Vgl. auch den Zusammenklang zwischen Sim. IX, 28, 3 und 1 Joh. 2, 12.

mit 1 Petr. 1, 7 und Sim. IX, 12, 3 mit 1 Petr. 1, 20 kaum zufällig sein. Dagegen kann von einem direkten Verhältnis zwischen dem Interpolator und dem zweiten Petrusbriefe viel weniger sicher gesprochen werden als von einem solchen zwischen letzterem und der Originalschrift. Was Vis. IV, 3, 2. 5 von dem Feuergericht und der neuen reinen Welt sagt, hat ja seine Parallelen in 2 Petr. 3, 7. 13f., aber auch sonst in der apokalyptischen Litteratur. Dagegen klingt die Äusserung über Christus als Träger der Welt, Herrn der Engel und Reiniger der Sünden Sim. IX, 14, 5. V, 6, 2 sehr nahe mit Hebr. 1, 3f. zusammen, sodass hier eine unmittelbare Beziehung wohl anzunehmen ist.

Was endlich die paulinischen Briefe betrifft, so kann manigfaltige Berührung mit ihnen nicht eben Wunder nehmen. Die Deutung des Felsens auf Christus Sim. IX, 12, 1 erinnert an 1 Cor. 10, 4, der Sohn als Geist Sim. IX, 1, 1 an 2 Cor. 3, 17, die Befleckung des Fleisches und Geistes Sim. V, 7, 2 an 2 Cor. 7, 1. Die Frage Sim. V, 5, 5, weshalb der Sohn mit dem Knechte verglichen sei, ruft Phil. 2, 7 in Erinnerung, und vielleicht klingt auch der sonst mit dem „Hirten“ so wenig verwandte Römerbrief in der Bemerkung über das Empfangen des Geistes Christi Sim. IX, 24, 4 an[1]. Am stärksten sind begreiflicherweise die Berührungen mit dem Epheserbriefe. Die Apostel als Fundament der Kirche Vis. III, 5, 1 f. Sim. IX, 15, 4 gehen offenbar auf Eph. 2, 20 zurück. Ebenso unverkennbar ist die Einwirkung der Vorstellung von der Kirche als *ἓν σῶμα* und *ἓν πνεῦμα* Eph. 4, 4 auf Sim. IX, 13, 5. 7. 17, 4. 18, 3 f. Letztgenanntes Kapitel mit der immer wiederkehrenden Vorstellung von der Reinigung der Kirche erinnert zudem an Eph. 5, 26. Und möglicherweise hat sich der Gedanke, dass Christus auch für die Engel den einzigen Zugang zu Gott bedeute, aus Stellen wie Eph. 1, 10. Col. 1, 20 entwickelt.

1) Vgl. Röm. 8, 9. Gal. 4, 6.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Die Nachfolge Christi
und
die Predigt der Gegenwart.
Von
Prof. D. **Johs. Weiss**, Marburg.
1895. gr. 8. Preis 3 Mk. 60 Pf.

„Der Verf. sucht die Frage zu beantworten, wie unter den heute vorhandenen psychologischen und sonstigen geistigen Bedingungen Christus als Herr der Gemeinde und des Einzelnen in ihr gepredigt werden kann und soll. Man muß ihm bezeugen, daß er mit Ernst und Umsicht an's Werk geht.... Als eine Perle erscheint uns der Abschn. über den Glauben an Christus im Urchristentum. Hier sind zum Teile Gedanken angeschlagen, die sonst nirgends zu finden sind.... Das Buch eignet sich trefflich zur Besprechung in Konferenzen." (Neues sächs. Kirchenbl. 1895, 21.) Der erste, historische Theil (Wesen der Jüngerschaft, Glaube an Christus im Urchristenthum 2c.) soll die wissenschaftliche Grundlage für die zweite, dogmatische Hälfte bilden (Stimmungen und Gedankengänge der Gegenwart, dogmatische Orientierung, die Nachfolge Christi). Letztere bedeutet nach dem Verf. keineswegs nur eine mechanische Befolgung Seiner Gebote, sondern einen völligen Anschluß an Ihn in religiöser wie in sittlicher Beziehung. Wer zu Gott und Welt, zu Leben und Tod in Seinem Sinne sich zu stellen sucht, darf sich der Segnungen getrösten, die dem Jünger Christi verheißen sind.

Psychologie des Glaubens;
zugleich ein Appell an die Verächter des Christenthums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten.
Von
Pastor **Gustav Vorbrodt.**
1895. gr. 8. Preis 7 Mk.

Verf. will, ohne dem Evangelium der Kirche das Geringste zu vergeben, **neutralen Boden anbauen**, auf dem allein die Männer des ganzen, halben u. „einigen" Christenthums die traurige Zwietracht ausrotten können. (Evang. Kirchen-Ztg. 1895, 21:) „Psychologie in Theologie u. Kirche — das ist der Ruf, der jetzt laut erschallt. ... Es ist nicht leicht, sich durch die Gedankengänge des Verf. hindurchzuarbeiten. Aber so wie er das Leben und d. Auferstehung Christi, seine Erhöhung u. das Gebet im Namen Jesu als wesentliche Forderung der Psychologie dahinstellt u. ebenso der modernen wie der orthodoxen Theologie bittere Wahrheiten sagt, so können wir nicht verschweigen, daß dies Werk nicht zum wenigsten deshalb unsre Bewunderung hervorruft, weil der vielbeschäftigte Geistliche eine philosophische u. theolog. Durchbildung zeigt, wie sie wenigen akad. modernen Theologen eignet." Nur mit empirischer Psychologie, wie hier, läßt sich z. B. das bisher viel verspottete oder aus dem Zusammenhange psychischen Geschehens gerissene „Werturteil" verstehen. Eine Grundlage will Verf. mit diesem ersten Beitrag geben, auf der die Krone des theol. Studiums, die Prakt. Theologie im Glanze der Psychologie strahlt zu Ehren Gottes.

Ende November erscheint **in 3. völlig neu gearbeiteter Auflage, knapper gefaßt und wesentlich wohlfeiler:**

H. Schultz, alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe.
Preis Mk. 10,40; in Halblederbd. 12 Mk.

Handkommentar zum Alten Testament.
In Verbindung mit anderen Fachgelehrten
hrsg. von
Prof. D. W. Nowack.

Zunächst sind erschienen und von der Kritik als ausgezeichnete Leistungen gerühmt:

Die Psalmen übers. u. erkl. v. Prof. D. Fr Baethgen . . . Mk. 8.20; geb. Mk. 10.—
Das Buch Jesaia übers. u. erkl. v. Prof D. Bernh. Duhm Mk. 8.20; geb. Mk. 10.—
Das Buch Jeremia übers. u. erkl. v. Prof. D. Friedrich Giesebrecht . . . . (Einzelpr. 6.40)
Die Klagelieder Jeremiae übers. u. erkl. v. Prof. Dr. M. Löhr . . . . (Einzelpr. 1.—)
zusammen Mk. 6.40; geb. Mk. 8.—
Das Buch Daniel übers. u. erkl. v. D. Behrmann . . . Mk. 2.80.

Obwohl verschiedene Kommentarwerke zum A. T. vorhanden sind, haben unsre tüchtigsten Exegeten seit Jahren ein Werk vermißt, welches bei praktischer Anlage trotz mäßigen Umfanges die wissenschaftlichen Probleme wirklich förderte und in den neuesten Stand der wissenschaftlichen Arbeit auf alttestamentl. Gebiete einführte.

Der „Handkommentar z. A. T." soll diesem anerkannten Bedürfniß gerecht werden, d. h. er soll einerseits auch dem prakt. Geistlichen u. dem Historiker, der ohne Fachmann zu sein doch aus den Quellen schöpfen will, noch ein Durcharbeiten des A. T. ermöglichen, andrerseits aber vorhandne Probleme nicht verschleiern, sondern fördern.








Digitized by Google